

* مذهب المعتزلة: من الكلام إلى الفلسفة

(دراسة في نشأته ومبادئه ونظرياته في الوجود)

* تأليف: د. رشيد البندر
* الطبعة الأولى: محرم الحرام / ١٤١٥هـ ـ حزيران ـ يونيو / ١٩٩٤

* الناشر: دار النبوغ للطباعة والنشر والتوزيع
* المراسلات: حارة حريك ـ بناية حرب.

هاتف / ٨٣٤٣٩٩ / بيروت ـ لبنان.

. رشيد البندر

مذهب المعتزلة

من الكلام الى الفلسفة

دراسة في نشأته ومبادئه ونظرياته في الوجود



تأتي دراسة فكر وفلسفة مذهب الإعتزال كجزء لا يتجزأ من كيان الفكر الإسلامي، إنطلاقاً من الجديد الذي حققه هذا المذهب في الفكر الديني والاجتماعي بشكل عام، فبعد أن كان الاتجاه السائد في التفكير يؤكد على تغيُّب أهمية العقل، فإن المعتزلة أعطت هذا العقل السيادة في الفكر، هذه هي البداية وهذا هو الأساس الذي بنى المعتزلة عليه فكرهم الفلسفي خلافاً لأفكار عصرهم السائدة. وبما أن الإنسان هو الوحيد الذي يملك هذا العقل المبدع، فمن خلال ذلك أكد المعتزلة على سيادة هذا الإنسان في الكون وأنه أروع ما في الوجود، كاشفين عن إمكانية التصرف في حياته، وأنه مسؤول عن أفعاله بعد أن كان مسلوب الإرادة لا يملك غير الخضوع للقدر، خيره وشره، وذلك حسب التصور الجبري. لقد أسس المعتزلة آيديولوجية ذات تطلعات تتسم بالتفكير الحر، قلَّ ما سبقتهم إليها مذاهب في الفكر الفلسفي المرتبط بالفكر الديني بشكل عام، إذا عرفنا أن مفكري المعتزلة فقهاء ورجال فلسفة في آن واحد. وانطلاقاً من سلطة العقل ومسؤولية الإنسان عن أعماله، أكد المعتزلة على تحقيق العدل الاجتماعي، لذا نراهم مناهضين للظلم والتعسف الاجتماعي، تجسد ذلك في مواقفهم المعروفة ضد السلطات المستبدة واشتركوا بشكل فعلي في التحريض الاجتماعي ضدها، حتى إن بعض فقائهم اعتبر مجالسة السلطان الجائر فسقاً، وارتبطت تنظيماتهم السرية بالفئات والطبقات الاجتماعية الفقيرة.

لقد ربط المعتزلة بشكل فعلي بين حرية الإنسان والعدل الاجتماعي، ذلك لأنه من التناقض أن تكون مواجهة الظلم والاستبداد مصحوبة بتقييد حرية الإنسان بالقدر وسيطرته عليه وما يتبع ذلك من استغلال لهذا الأمر في فرض السلطة على الإنسان ومصادرة حقه في الاحتجاج. وبالوقت الذي اعتبرت فيه الآيديولوجية

الرسمية للسلطة الاسلامية في ظل السلطتين الأموية والعباسية، بأن السلطة جاءت بالتفويض اللإلهي، فإن المعتزلة حولوا وجهة هذا التفويض إلى الإنسان، الذي أصبح له الحق في اختيار حكامه، ولا يفوتنا القول أن آراء المعتزلة بخصوص العدل وجدت أصداءها بشكل ملحوظ في الفلسفة الأوروبية، كما جاء ذلك في كتاب العدل الإلهي لـ «ليبنتز» حيث يحدد هذا الفيلسوف «أن القول بالجبر يتعارض مع فكرة الثواب والعقاب ومع وجود المعايير الأخلاقية التي تفرق بين الخير والشر». أما على المستوى الفلسفي في مسألة الوجود فإن أهمية البحث في نظريات المعتزلة تأتي كونهم ركزوا على البحث الشامل في الوجود من الناحيتين الأنطولوجية والمعرفية.

إن الأساس في نظرياتهم هذه يأتي انعكاساً للمسألة المركزية في فلسفتهم وهي العلاقة بين الله والعالم أي بين الله والطبيعة، لذا نرى أن فكرهم في الوجود يدور أساساً حول هذه المسألة، ويقودهم هذا أحياناً إلى التداخل الواضح بين الله والعالم، وخصوصاً في مسألة العدم، الذي يأتي كواسطة بين الله الخالق والموجودات المخلوقة، وهذا ما يؤكد وجود الأفكار البنتائية في فلسفتهم. إن أهمية هذا البحث بخصوص الوجود تأتي مباشرة من إمكانية معرفة ما يريد أن يعبر عنه المعتزلة من خلال تفسير إشاراتهم غير المباشرة أحياناً لقضايا مهمة جداً، منعهم من التصريح بها الفكر السائد آنذاك وكذلك خشية السلطة السياسية، وأن الناس بشكل عام في ذلك العصر كانوا يفهمون الآراء الدينية من نصوص واجتهادات كحقائق مطلقة لا مجال لمناقشتها أو المساس بها. ومن خلال آراء ونظريات المعتزلة يمكن القول: إنهم كانوا يملكون فهماً مترابطاً حول الوجود، وإن امكانية معرفة العالم كانت متاحة في الفكر المعتزلي، كون هذا الفكر اعتمد العقل في الاستدلال على الحقائق. ومن خلال ذلك تأتي مسألة اختيار البحث بهذا الموضوع بعد أن سعى الكثير من الباحثين العرب والمستشرقين إلى عدم التمييز بين مرحلة الكلام والفقه ومرحلة الفلسفة، والذي تؤكده المصادر، أن مرحلة الاعتزال الفلسفية تأتي كامتداد للمرحلة الكلامية، لكن كثيراً من المهتمين اغفلوا المرحلة

الفلسفية في الفكر المعتزلي، التي تميزت بالبحث العلمي والعقلي وتأسس فيها كيان نظري بحث بمجالات الكون الشاملة، وقد أشار إلى هذا الإغفال حسام الدين الألوسي، في كتابه حوار بين الفلاسفة والمتكلمين عندما قال: «لقد أحال مؤرخو الفلسفة اليونانية النتف الضئيلة المتبقاة من أقوال الفلاسفة الطبيعيين وجميع الفلاسفة قبل سقراط وحتى عدم الإنسجام الموجود في كتابات أفلاطون وأرسطو المختلفة إلى مذاهب موحدة المنهج والهدف، ولكن هذا لم يتوافر بعد لآراء متكلمينا وفلاسفتنا إلا في حدود ضيقة وخاصة».

إن إبراز مسألة الوجود في دراسة خاصة ليؤكد قبل كل شيء انتاج المعتزلة الفلسفي، ثم يؤكد امكانياتهم في تجاوز الفكر السائد الذي سعى إلى الانغلاق على الأمور الفقهية واللغوية فقط، ويتضح هذا من خلال نظرياتهم التي تبحث في أسباب الوجود انطلاقاً من الوجود نفسه. وقد رأينا أن الدخول بأفكار الفلسفة المعتزلية مباشرة دون الرجوع إلى تاريخها وأسسها النظرية ومبادئها، لا يوفر الدراسة العلمية لهذه الفلسفة حيث أن دراسة فلسفة مذهب المعتزلة تختلف بعض الشيء عن دراسة فلسفات عالمية أخرى كالفلسفة الهندية أو الفلسفة اليونانية وغيرها، والسبب في ذلك يعود إلى التشابك بين تراثهم الثقافي الديني وتراثهم الفلسفي، حيث بدأ الإعتزال مذهباً من مذاهب الديانة الإسلامية وليست ديانة جديدة، لذلك لم يستقل هذا المذهب في فلسفته عن التأثير الديني الواقع عليه. ومن خلال هذه الدراسة سنرى أن كافة نظريات المعتزلة الفلسفية جاءت مرتبطة تماماً مع مبادئهم الدينية والاجتماعية، لذا كان المفيد الكشف عن فترة التأسيس، والتي وردت كمقدمات لظهور المعتزلة، ثم كان البحث في المبادىء الأساسية كالتوحيد والعدل، وما يرتبط بهما من فروع مبدئية أخرى. إن البحث المباشر بالفلسفة يعطي نظريات غامضة تفتقر إلى الأسس والدوافع التي عن طريقها شق المعتزلة طريقهم إلى فلسفة الوجود. إن فلسفة الاعتزال في الوجود، كان منطلقها نظريات المذهب في التوحيد، وكان حافزهم الاجتماعي هو فكرة العدل بإلغاء القدر المفروض على الإنسان. إن تاريخ المعتزلة كان حاضراً في أدق أفكارهم الفلسفية، لهذا لا يمكن

تجاوزه عند دراسة هذه الأفكار. ومن ناحية المصادر، فقد اعتمدنا على المصادر القديمة بسبب قربها الزمني من الحدث، فهناك من مؤلفيها كان معاصراً للمعتزلة ومنهم من كان معتزلياً، وقد أخذ بنظر الاعتبار، في أن يكون المصدر معادياً أو محابياً للإعتزال. وفي مقدمة هذه المصادر كان كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لأبي الحسن الأشعري «ت ٩٤١»، ورغم أن هذا المؤلف كان معتزلياً في بداية الأمر ثم اعتزل شيخه محمد بن عبد الوهاب الجبائي ليؤسس مذهباً معارضاً للإعتزال، لكنه تمسك في قول الحق إلى حد ما، عندما أرخ للفرق التي اختلف معها، حيث عكس آراء المعتزلة بشكل منطقي في كتابه هذا، قياساً بمؤرخين آخرين. ثم يأتي من حيث الأهمية في مصادر البحث كتاب الملل والنحل للشهرستاني (ت ١١٥٢م) والذي بدوره قدم آراء جديرة بالاهتمام، ساعدت على تفسير كثير من آراء مفكري المعتزلة وإضافة إلى عدد من المؤلفات الكلاسيكية الأخرى، سعينا إلى أخذ المختلف وترك المتشابه منها، حتى نتجاوز عملية التكرار. إن هذه المصادر الكلاسيكية تعطي الأساس الذي يستند عليه الباحث في دراسته، حيث اعتمد المؤلفون بشكل مباشر على كتب المعتزلة الأساسية، ككتب محمد بن الهذيل العلاف، وكتب إبراهيم النظام وغيرهم.

أما المصادر المعاصرة فرغم كثرتها لكنها لم تتناول مسألة الوجود لدى المعتزلة بشكل مفصل، والأغلب منها اهتم بالسرد التاريخي مكتفياً بذكر فرق المعتزلة، وملخص عن آرائهم، دون التوقف عند دقائق آرائهم ومجالات فلسفتهم، ومن أهم الدراسات المعاصرة التي تميزت عن غيرها من الدراسات التقليدية عن فكر المعتزلة كان كتاب فلاسفة الإسلام الأسبقين للدكتور ألبير نصري نادر والذي صدر عام ١٩٥٠ حيث قدم الكتاب المعتزلة كفلاسفة، واتسم بحثه بالدقة في مسألة الوجود ومسألة أفكارهم في المعرفة، وبعد فترة طويلة من غياب مثل هذه الدراسة جاء كتاب النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية للدكتور حسين مروة والذي صدر عام ١٩٧٨، وقد اعتبر فكر المعتزلة كمقدمة لوجود فلسفة عربية إسلامية ابتدأت بفلسفة أبي يعقوب الكندي «ت ٨٧٣م»، وكان حسين مروة قد شق

طريقه إلى البحث في التراث الإسلامي من خلال دراسته في مدارس الحوزة العلمية في النجف الأشرف فترة طويلة، والتي وفرت له قاعدة متينة في هذا المجال. ومن أبرز المصادر غير العربية التي توفرت، كان كتاب تاريخ فلسفة الإسلام لـ(دي بور)، الذي قدم آراء المعتزلة في الوجود والعدم بشكل ملخص، ولكنه يسعى كغيره من المستشرقين إلى إبراز تبعية المعتزلة وكافة فلاسفة الإسلام إلى الفكر الفلسفي اليوناني، وهذا يعتبر من وجهة نظرنا تعطيلاً لابداع المعتزلة الفلسفي والفكري وكذلك غيرهم من فلاسفة الإسلام. وتأتي هذه المؤلفات بحثاً في مصدر فكر المعتزلة أكثر مما تبحث في فكر المعتزلة نفسه. إن البحث في مسألة الوجود عند المعتزلة يعد من الدراسات المهمة في الفكر المعتزلي، بما تنطوي عليه من أهمية في الكشف عن استقلالية هذه الفلسفة بتأكيد المسائل التي جاءت كإبداع لهم في هذا المجال، كذلك كشف الصراع الفكري داخل المذهب المعتزلي نفسه، وكان السعي إلى كشف الأفكار الأساسية التي حظيت باهتمام كل مفكر من مفكريهم وتشخيص النظريات التي تميز فيها هذا المفكر عن غيره من المفكرين.

إن الفكر المعتزلي امتاز بازدواجية العناصر المادية والعناصر المثالية، فجاءت أهمية التركيز على كشف هذه الازدواجية دون استخدام المعيار الذي طالما استخدم كثيراً في هذه المسألة وهو العلاقة بين المادة والوعي، على أن تكون الفلسفة إما مادية وإما مثالية، لأن استخدام مثل هذا المعيار يجعلنا في قطيعة مع العصر الذي تبلورت فيه هذه الأفكار الفلسفية، ورغم أن المسألة المركزية في فلسفة المعتزلة هي تحديد العلاقة بين الله والوجود، ولكن ليس معنى هذا أن يكون إيماناً خالصاً بالله أو إيماناً خالصاً بالتكوين الذاتي للوجود، إن المخالطة بين العناصر المادية والمثالية في الفلسفة الإسلامية بشكل شامل هو واقع لا يمكن نكرانه. كذلك أكدنا على التنوع الفلسفي لدى المعتزلة من حيث الاتجاهات الفلسفية لعكس طبيعة هذا التناقض الذي اضطر له المعتزلة آنذاك، إلى جانب التأكيد على الترابط بين أفكارهم وتوضيح ما جرى من تطور بين الفلاسفة وتلامذتهم.

لقد سعى المعتزلة إلى وحدة الوجود المادية من خلال قولهم إن الجواهر من

مصدر واحد وكذلك من خلال التداخل بين أشياء الوجود بعضها ببعض، وارتباطاً بهذه الوحدة تأتي مسألة الحركة التي لا تنفصل عن الأجسام المادية كما ذهب إلى ذلك إبراهيم النظام. لأهمية هذه الموضوعات نرى ضرورة إجراء تقييم جديد للفلسفة الإسلامية ومنها فلسفة الاعتزال، وان يجري ذلك على ضوء دراسة هذه الفلسفة ارتباطاً بمكانتها التاريخية وارتباطها بالدين والفلسفات الأخرى، وأن لا تؤخذ خالصة دون مؤثر وكذلك لا تؤخذ كتابع مقلد عديم الإبداع وكهامش من هوامش الفلسفات الأخرى. ومن جهة ثانية أن يبحث في هذه الفلسفة بتأكيد بداياتها التاريخية ببداية التفلسف المعتزلي، وهذا ما أكدته هذه الدراسة بشكل مباشر من خلال نظريات المعتزلة الفلسفية حول الوجود بشكل عام. إن أعمال أغلب الباحثين الذين سعوا إلى التمييز بين المرحلة الكلامية والتي امتازت بالمجادلات والنقاشات الفقهية وبين مرحلة الفلسفة الإسلامية، حيث اعتبرت هذه الأعمال نظريات المعتزلة ضمن المرحلة الكلامية على الرغم من أن المرحلتين مرتبطتان، فمرحلة الكلام هي الطريق إلى الفلسفة وأن للمعتزلة نظرياتهم الفلسفية التي لا تنكر. لقد عكست لنا آراء المؤرخين بأن الفكر المعتزلي مر بمرحلتين: المرحلة الأولى وكان الاهتمام فيها على الجانب الديني والاجتماعي، وهي المرحلة التأسيسية، التي مثلها واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، أما المرحلة الثانية والتي كان التفلسف فيها واضحاً، كانت ممثلة بمحمد بن الهذيل العلاف وإبراهيم النظام وغيرهم، وقد تميزت هذه المرحلة بالتأليفات الفلسفية في الوجود، لذا تعتبر هذه المرحلة التي بدأها العلاف هي بداية الفلسفة الإسلامية، التي لا تنفصل عن المرحلة الكلامية، وممثلوها لا يدعون بالكلاميين إذا كان معنى الكلام مقتصراً على المجادلات الفقهية والذي يطلق عليه اسم اللاهوت في فلسفة القرون الوسطى الغربية.

ومن ناحية الاسم والمصطلح فإن تسمية المعتزلة حسب تصور المؤرخين كانت بين أمرين: الأول يتعلق بالاعتزال السياسي الذي قام به مجموعة من الصحابة في الخلاف بين الإمام علي ومعاوية، حيث اعتبر المؤرخون، هؤلاء المعتزلة هم

أسلاف معتزلة الفكر والسياسة. والأمر الثاني يتعلق باعتزال واصل بن عطاء عن شيخه الحسن البصري في مسألة فقهية فكرية، والأمر الأول لا يصمد أمام الحجة التي تؤكد عدم العلاقة بين معتزلة السياسة ومعتزلة الفكر والفلسفة كما سلف ذلك. أما الأمر الثاني فهو خروج أو انشقاق، لا اعتزال، لأن الاعتزال بمعناه الدقيق هو الاستقالة والانزواء، أي تعطيل النشاط، وواصل بن عطاء خرج على شيخه ولم يعتزل قضيته حيث ظل امتداداً لفكره وفقهه، مؤسساً مذهباً من أخطر المذاهب الفكرية والسياسية في تاريخ الإسلام في مسألة التوحيد ومسألة العدل وما تبعهما في الفلسفة والفكر، ونتيجة نشاط هذا المذهب كانت واضحة في دعم التطور العلمي والفكري أيام خلافة المأمون، وذلك عندما سادت الأيديولوجية العقلية كأيديولوجية رسمية للدولة ونشاطهم في المناظرات التي كانت تجري تحت إشراف المأمون مباشرة، ووقوفهم ضد التيار الجبري النصي، عندما كان يمثله أحمد بن حنبل الذي استغل سلطة المتوكل فيما بعد لتصفية الفكر المعارض بشكل عام. إن الاعتزال كمصطلح لمذهب له منهجه الفكري الساعي إلى تحرير الإنسان من قيود القدر، لا يمت بصلة لجوهر ومعنى هذا المذهب، وبقياسات المنطق يظهر التناقض بين الاسم والمسمى كما هو بين اللفظ والمعنى. والجدير بالإشارة أن العديد من تسميات المذاهب والفرق الإسلامية تدل على الأفراد لا على الأفكار والمبادىء، فيصبح المذهب أو الفرقة، مجموعة أفراد لا أفكار ومبادىء اجتمعت حولها الأفراد حيث العلاقة بين الأفراد عند نشوء الفرق أو المذاهب، ومن هذا المنطلق سعينا إلى تجنب استخدام عبارة أصحاب أو أتباع، كما يقال الهذيلية أصحاب الهذيل العلاف والخياطية أصحاب الخياط وهكذا دواليك. ورغم الخطأ التاريخي في الاسم والمصطلح، حيث امكانية التصرف بمدلول كلمة الاعتزال من قبل المناوئين لهذا المذهب، كاعتزال الدين أو الحق أو يفهم بأنه الاستقالة والإنزواء، فإننا في هذه اللحظة لا نستطيع تجاوز المتعارف عليه، لأن الأمر مرتبط بعملية شاملة لإعادة كتابة التاريخ الذي يهم بالدعوة لها بين الحين والآخر عدداً من المفكرين والباحثين. وعندما يختص الأمر في المعتزلة، فالتاريخ يحفظ لهذا المذهب تسميات أخرى كالموحدة والعدلية وغيرها، كمجال لوضع التسمية التي تعبر عن المشترك بين

فروع المذهب المختلفة، فهم لم يعتزلوا الناس والسياسة بل اشتركوا في الثورات، وكذلك لم يعتزلوا الفكر والدين، لكنهم اعتزلوا مذهباً أو مدرسة كانت ممثلة بالحسن البصري، من هذا المنطلق ظلت تسمية المعتزلة تلاحقهم مثلما أنهم رفضوا القدر فسموا قدرية، وكما هو معروف تاريخياً أن هذه التسمية استغلت كثيراً للتشويه والإساءة ولكن السؤال الذي يطرح نفسه، هل بالإمكان أن يعرف هذا المذهب بغير هذا الاسم، الذي تمتد جذوره إلى عمق اثني عشر قرناً، أم يبقى الأمر خطأ شائعاً خير من صحيح ضائع؟. وفي الختام أقدم جزيل شكري للدكتور طيب تزيني على ملاحظاته المجزية عند الشروع في التأليف، وإلى الأديب عارف علوان على عونه الجزيل.

آذار ١٩٩٣

الفصل الأول

نشوء المعتزلة

- مقدمات اجتماعية
- مقدمات فكرية
- نبذة تاريخية عن فرق المعتزلة

مقدمات اجتماعية

ظهر الإسلام في الجزيرة العربية، استجابة لمتطلبات اجتماعية ودينية، وكان ظهوره عام (٦١٠م)، وفي هذه الفترة كانت الجزيرة العربية تعيش صراعات قبلية حادة، والسمة العامة للحياة السياسية هي اللامركزية القبلية، والمجتمع آنذاك تتمركز روابطه حول رابطة الدم مع التعصب الشديد لهذه الرابطة، وأغلب الخلافات كانت تحل بالحروب التي يفرزها الظلم الاجتماعي بسيطرة قبيلة على أخرى، وبمجيء الإسلام تحول هذا التعصب القبلي إلى ولاء ديني وذلك بظهور التوحيد الذي قال به الأحناف قبل رسالة محمد (ص)، والأحناف هم مجموعة من الناس يدعون إلى ديانة نبي الله إبراهيم الحنفية، متأثرين بالديانة المسيحية واليهودية كديانات توحيدية، وأبرز رموز هذه الظاهرة هم: زيد بن عمرو بن نفيل، ورقة بن نوفل، أمية بن الصلت، زهير بن أبي سلمى الشاعر، كذلك عد بعض المؤرخين أبا ذر الغفاري منهم، وبما أن هؤلاء الأحناف كانوا يرفضون عبادة الأصنام ويدعون إلى الله الواحد، لذلك كان لقاؤهم بالنبي محمد أيسر لقاء، وكأن ظاهرة الحنيفية كانت إنذاراً بظهور الإسلام. «وخلال القرنين الخامس والسادس كان يسود مجتمعات شبه الجزيرة نظام الترابط القبلي الذي يقسم السكان إلى وحدات من القبائل ينظم كل وحدة منها رابط النسب ورابط التحالف أحياناً»[1]. وقد تبدل هذا الترابط والتحالف القبليان إلى ولاء يأخذ مشروعيته من التعاليم الدينية، فالغزو الذي كانت تقوم به القبائل العربية بعضها ضد البعض الآخر، توجه ضد شعوب أخرى، «والاسلام أعطى تلك الغارات طابع الجهاد الشرعي»[2]، لغرض نشر راية الإسلام، على اعتبار أنها راية عالمية وليست خاصة بالعرب.

---

(١) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج ١/ ١٧٨- ١٧٩.

(٢) سليمان بشير، توازن التناقضات، ص ١٢٠.

انتصرت الدعوة الإسلامية، بعد جهاد سري وعلني دام سنوات عديدة (٦١٠- ٦٣٢م)، حيث فترة الدعوة السرية في مكة وعلنيتها في المدينة المنورة، وبعد استقرار الإسلام في الجزيرة العربية، وكثرة صفوفه، أصبح يمثل القوة الأولى في المنطقة، ثم بدأ محاولة الانتشار إلى الخارج، حيث جهز الرسول حملة إلى فلسطين بقيادة أسامة بن زيد، وهذه الحملة هي الأولى من نوعها التي تجهز إلى خارج الجزيرة العربية. ولم يتم أمر هذه الحملة بسبب مرض الرسول ثم وفاته وانشغال المسلمين بحروب الردة، عندما تراجع الكثير عن الإسلام، بعد وفاة النبي والذي كان بمثابة العروة الوثقى التي يتمسك بها الجميع. وابرز الأسباب الرئيسية لهذه الردة هي استحواذ قريش على السلطة ولهذا دبت الخلافات بين المسلمين بدءاً من دفن جثمان الرسول، هل يكون في المدينة أو في مكة. ثم الخلاف الأكبر على الإمامة والذي حسمه عمر بن الخطاب بمبايعته لأبي بكر الصديق (ت ٦٣٤م)، ولهذا تصدعت وحدة المسلمين بعد أن كانت متماسكة شكلياً بوجود النبي. ومن هذا الخلاف نبعت الخلافات الأخرى والتي انتهت بقتل ثلاثة خلفاء راشدين، عمر (قتل ٦٤٤م)، والذي قتله أبو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة، وكان المبرر المعروف في هذه الحادثة هو قرار عمر بطرد غلام المغيرة من المدينة، بينما هناك آراء ترى أن السبب يكمن في تبني عمر سياسة عادلة طعنت بمصالح الأغنياء، وخصوصاً آخر أيامه. وعثمان بن عفان (قتل ٦٥٦م)، الذي ثارت عليه مناطق الكوفة والبصرة ومصر والمدينة، غضباً من سياسة عماله، الذين كان أغلبهم من طرداء الرسول، وتغليبه العنصر الأموي بغض النظر عن الالتزام بالإسلام، وكان مقتله بمثابة انتفاضة شعبية. وعلي بن أبي طالب (قتل ٦٦١م)، وكان مقتله بمؤامرة نفذها أحد عناصر الخوارج عند تأديته لفريضة الصلاة في مسجد الكوفة على أن يقتل في الوقت نفسه معاوية وعمرو بن العاص. وقبيل مقتل علي بن أبي طالب كان الصراع حامياً بينه وبين معاوية (ت ٦٨٠م)، والذي عرف بصراع أهل الشام وأهل العراق وكانت صفين هي المعركة الحاسمة التي أدت إلى عملية التحكيم المشهورة، وفي سياق تطور الأحداث انقسم جيش الخلافة إلى معارض ومؤيد، ومن المؤيدين كانت فرقة الشيعة الذين ظلوا انصاراً لعلي وآل بيته، أما المعارضون فهم الخوارج، الذين أعلنوا

القتال ضد علي ومعاوية في وقت واحد. وبهذا أصبحت مسألة التحكيم من المسائل المهمة، التي اختلفت حولها الفرق الإسلامية. وبمقتل علي باشر معاوية والي الشام إلى تأسيس الدولة الأموية (٦٦١م)، وانتهى بذلك عصر الشورى والانتخاب المحصور بأهل الحل والعقد، إلى عصر الوراثة والحكم المطلق وبذلك «خرج معاوية عن القاعدة التي سنها الخلفاء الراشدون وخرج على نظام الحكم الديني واستحدث نظام الوراثة في الحكم»[٣]. وقد نوه البعض إلى أن الوراثة التي استحدثها معاوية في الحكم كانت من ضرورات العصر، لأنه «لم تعد الشورى نظاماً صالحاً بعد أن اتسعت الدولة العربية وانقضى جيل الصحابة الذين كانت لهم الأولوية بالاختيار»[٤]. لكن عملية الشورى في الحكم لم تكن بدعة ابتدعها الخلفاء الراشدون، بل نص عليها القرآن الكريم بقوله: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾، ﴿وشاورهم في الأمر﴾، وأن أمور الدولة الراشدية، كانت تسير بتأييد الناس، وأما المعارضون لها فكانوا من الارستقراطية القريشية، الذين كان معاوية بن أبي سفيان يمثلهم في تلك الفترة، وكانت تشمل أغلب الأمصار التي حكمتها الدولة الأموية بعد ذلك. وكان من الأرجح أن يلقب معاوية وخلفاؤه بالملوك لا بالخلفاء، لأن الخليفة كما جرت العادة أيام الراشدين ينتخب من قبل كبار الصحابة، والذين عرفوا فيما بعد بأصحاب الحل والعقد، ومن حيث المبدأ لا ينصب بالتوارث، فمعاوية نفسه توج بالخلافة بدون شورى، بل بالمؤامرات ضد مؤيدي الخلافة الراشدية، حيث استخدم التصفيات الجسدية لكبار المعارضين، وفي صراعه مع علي استغل قرابته من عثمان بن عفان وجعل قتل عثمان حجة يثير بها الناس ضد الخليفة علي، والذي مكن معاوية من ذلك، دهاؤه في استخدام مبدأ الغاية تبرر الوسيلة، وكان ماكيافلي عصره وإن صح التعبير أيضاً أن مكيافلي كان معاوية عصره بينما علي بن أبي طالب عبر عن استنكاره لهذا الأسلوب بقوله: «والله ما معاوية بأدهى مني ولكنه يغدر ويفجر، ولولا كراهية الغدر لكنت من أدهى الناس»[٥]. ومن الصراع بين علي

(٣) عبد العزيز سالم، تاريخ الدولة العباسية؛ ج ١/ص ٢٤٤.
(٤) نفس المصدر.
(٥) نهج البلاغة، شرح محمد عبده، ج ١٨١/٢.

ومعاوية كما قلنا تعمق الخلاف بين المسلمين، ولم يكن حينذاك خلافاً سياسياً فحسب، بل كان فكرياً ومذهبياً، ومن هذا الصراع ظهرت «أول الفرق الدينية في حياة العرب والمسلمين»[٦]، حيث ظهر الخوارج الذين اختاروا أميراً لهم ليس من قريش، وقد سموا أنفسهم بالمحكمة المؤمنين، جماعة المؤمنين. أما تسمية الخوارج، فقد أطلقها عليهم المناؤون، بمعنى الخروج عن الدين والخلافة. وهذه الفرقة انقسمت إلى فرق عديدة اختلف المؤرخون في عددها الذي يزيد على عشر فرق. والخوارج كفروا علياً ومعاوية معاً كونهما من أصحاب الكبائر حسب تشريعهم، حيث قالوا: (إن مرتكب الكبيرة كافر مخلد في النار)، واختلف المسلمون حول هذه المسألة، فجماعة تقول: إن صاحب الكبيرة، «إنه مؤمن وإن فسق بارتكاب الكبيرة»[٧]. وبهذا اعتزل واصل بن عطاء (ت ٧٤٨م) عن مجلس شيخه الحسن البصري (ت ٧٢٨م)، حيث قال واصل: «أنا أقول في مرتكب الكبيرة من هذه الأمة، إنه لا مؤمن ولا كافر، بل منزلة بين المنزلتين»[٨]، وقد أصبح هذا الرأي فيما بعد، أحد مبادىء المعتزلة الخمسة.

إن الصراعات الاجتماعية السياسية، التي تفاقمت في خلافة عثمان بن عفان، انتقلت بشكل واضح إلى الدولة الأموية وقد جوبهت معارضة هذا الحكم بالعنف والتصفيات الجسدية، وخصوصاً عند تأسيس هذه الدولة، وان ثورات عديدة قد حدثت، وكان أهمها ثورة الحسين بن علي في العراق أيام يزيد بن معاوية الخليفة الثاني للدولة الأموية (ت ٦٨٣م)، ثم ثورة عبد الله بن الزبير في مكة وثورة ابن الأشعث وزيد بن علي في العراق وغيرها الكثير، وكلها أخمدت بأحداث مأساوية كمأساة كربلاء، على سبيل المثال لا الحصر، حيث استحدثت الدولة الأموية عملية قطع الرؤوس وحملها على الرماح والتمثيل في الجثث. ومن جانب آخر اعتمدت هذه الدولة العنصرية العربية وجعلت الموالي (المسلمين من غير العرب) من الدرجة الثانية في توزيع الوظائف أو في تنفيذ سياسة الدولة في مناطقهم. وقد ولد هذا

(٦) محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، ص ١٤.

(٧) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١/ص ١٧.

(٨) نفس المصدر.

الأسلوب الكراهية لدى الموالي في أطراف الدولة الأموية، لهذا كانت مدن وأمصار الموالي كإيران وآسيا الوسطى هي منبع الثورات وتأسيس الفرق والمذاهب المخالفة لبني أمية. إن كل هذه الثورات اعتمدت على المذهب الشيعي وهذا ما تحقق فعلاً في الدعوة العباسية التي اعتمدت التنظيمات «الشيعية الكيسانية»[٩]، ولكن بعد انتصارها تنكرت بشكل كامل لهذا المذهب وقامت بتصفية رجاله المشاركين، فعلى سبيل المثال لا الحصر تصفية أبي مسلم الخرساني وإبراهيم ذو النفس الزكية والأخير من سلالة الحسن بن أبي طالب. إن الخلفاء الأمويين تجاهلوا العدالة الاجتماعية التي نص عليها الإسلام، وسعوا إلى بناء القصور ودور الترف، ضاغطين على الشعوب بالضرائب الباهظة، إلى حد أن الخليفة عمر بن عبد العزيز (ت ٧٢٠م) أوصى واليه على اليمن مستاءاً من هذه السياسة الضريبية بقوله: (إن الله أرسل محمداً هادياً لا جابياً)، ويصيب المستشرق الفرنسي دي بور عند وصفه للدين الإسلامي: «إنه لا يميز إنساناً على آخر ولا يقر نظام الطوائف أو الطبقات الاجتماعية»[١٠]، وذلك أمام الحكم والتشريع، ولكن من ناحية الاعتراف بالطبقات

(٩) يروى بأنهم أتباع عبد الله بن كيسان، مولى علي بن أبي طالب، تعتقد هذه الفرقة بمهدية محمد بن الحنفية، وأنه لا زال مستتراً بجبل رضوة قرب المدينة، عدهم الأشعري في المقالات ج ١/ ٨٩ـ ٩٥ من الروافض وميز فيهم إحدى عشرة فرقة، ويعدهم ابن حزم في الفصل ج ١٧٩/٤ من الزيدية رغم علاقتهم بالمختار الثقفي، والمعروف أن المختار قتل سنة ٦٧ هجرية وزيد كان قد قتل سنة ١٢٢ هجرية، والشهرستاني في الملل والنحل ج ١/ ١٤٧ـ ١٥٤ اعتبر المختارية فرقة من الكيسانية، بينما اعتبر ابن عبد ربه في العقد الفريد ج ٤٠٨/٢ المختار هو كيسان، وصنفهم نشوان الحميري في حور العين/١٥٧ من الشيعة الإمامية. وهناك رأي يورده المستشرق بيرك الفرنسي في دائرة المعارف الإسلامية ج ١/مادة المعتزلة مفاده: «بأن المعتزلة اتصلوا بالعباسيين وعملوا لهم دعاة ممهدين لثورتهم»، وبهذا الرأي تكون المعتزلة الواجهة الدينية للحركة العباسية وهذا مجرد افتراض، لكن المحقق تاريخياً، أن الفرقة التي كانت وراء الحركة العباسية في مرحلتها السرية هي الفرقة الشيعية الكيسانية، بعد أن استحوذت الدعوة العباسية على هذا التنظيم، ومن المحتمل أن المستشرق الفرنسي المذكور أخذ بنظر الاعتبار العلاقة بين أبي هاشم صاحب الكيسانية وواصل بن عطاء مؤسس الإعتزال، قبل تاريخ نجاح العباسيين، علماً أن المعتزلة في هذه الفترة لم يكتملوا كتنظيم يتمكن من التمهيد لتفجير حركة تغيير كبير في تاريخ الإسلام، والأخذ بنظر الاعتبار أن مواقف خلفاء بني العباس قبل المأمون كانت سلبية اتجاه المعتزلة حيث منعوا الجدال والاعتزال. وللإطلاع على تفاصيل دور التنظيم الكيساني في قيام الدولة العباسية، راجع أحمد علبي: العهد السري للدعوة العباسية أو من الأمويين إلى العباسيين، صفحة ٢١ـ ٣٠.

(١٠) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٦٥.

فإن القرآن الكريم يقر بالتفاوت الطبقي وأن توزيع الرزق (الثروة)، حسب مشيئة الله ومن قوله في ذلك: ﴿إن الله يرزق من يشاء بغير حساب﴾، لكنه حث الأغنياء بشدة على مساعدة الفقراء، وفرض مبدأ الزكاة، وعنف أصحاب الأموال بعديد من الآيات القرآنية. لقد أفرزت الصراعات الاجتماعية والسياسية، تفكيراً جديداً يتلائم مع المرحلة الاجتماعية، وهذا التفكير يجمع بين تعاليم الدين الإسلامي المتجسدة في القرآن وبين ما وصل المنطقة من ثقافة أجنبية إلى التأثر بالمسيحية واليهودية الموجودة أساساً في الجزيرة العربية، فنتج من هذا التداخل فكر عربي له خصوصيته لم يكن بمعزل عن الدين الإسلامي وتأثيره. وفي سبيل أن تحمي الدولة الأموية نفسها وتثبت سلطتها الدينية والسياسية سعت للإستفادة من المذاهب التي اخذت تتبلور للوجود كمذهب الجبرية، التي تؤكد أن أفعال الإنسان قيد القدر، وهذا ينعكس على فهم الناس للسلطة ومظالمها بأنها خارج إرادة الحاكم، فهو غير مسؤول عن هذه المظالم، لكن هذا الإجبار لم يستمر مؤيداً للسلطة السياسية، بل تحول إلى حركة فكرية كلامية خطيرة، لا يجمعها جامع وتطلعات السلطة الفكرية، وكان من أبرز الجبريين «الجعد بن درهم»[11]. و «جهم بن صفوان»[12]، اللذان أعدمتهما السلطة الأموية لا لقولهما بالجبر، بل لقولهما بخلق القرآن وإنكار صفات الله القديمة وما يتعلق بذلك من تبعات سياسية ودينية.

إن في ظل هذه الظروف أصبحت تعاليم الدين الإسلامي التي أهمل الأمويون تطبيقها، مثار اهتمام الناس، وبتأثير ذلك نشأت فرقة عرفت خطأً بالقدرية وهي الرافضة للإجبار، وفي مفهوم هذه الفرقة، أن الإنسان مخير لا مسير، وبذلك يفهم أن الظلم والجور من صنع السلطات وليس قدراً من الله. وهاتان الفرقتان القدرية والجبرية كانتا الأساس السياسي والفكري لظهور المعتزلة فيما بعد، وقد عبرتا في

(١١) من أوائل المتكلمين، أظهر القول بالإجبار، ونفي الصفات وخلق القرآن، واتهم بالزندقة نتيجة هذه الأفكار، كان معلماً لمروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية، وتسمية مروان بالجعدي كانت نسبة إلى الجعد بن درهم، أعدم في خلافة هشام بن عبد الملك سنة ٧٣٦م.

(١٢) أبو محرز السمرقندي ينسب له تأسيس فرقة الإجبار الجهمية، تأثر بأفكار جعد بن درهم، حيث أكد نفي الصفات والقول بخلق القرآن، أعدم من قبل عامل خرسان نصر بن سيار، سنة ٧٤٥م.

حينه عن مواقف سياسية خطيرة. ومع خطورة الفرقة القدرية على السلطة السياسية، فإن هناك خلفاء أمويين ساندوا هذه الفرقة كعمر بن عبد العزيز ويزيد بن الوليد الناقص (ت ٧٤٤م) والذي تختلف الروايات في ظروف وفاته. وهناك من يقول إنه قضى مسموماً، وقد سمي بذلك بسبب تنقيصه عطايات آل أمية من بيت المال. وإن ثورة الناقص على ابن عمه الوليد بن يزيد (ت ٧٤٤م) كانت بمساعدة هؤلاء القدرية، بينما يرى بعض المؤرخين بأنها، كانت بمساعدة المعتزلة، ولعلهم لا يقصدون إلا القدرية التي غالباً ما يطلق اسمها على المعتزلة، فهنالك فترة زمنية تفصل بين القدرية، والمعتزلة، حصلت خلالها تطورات سياسية وفكرية، ساعدت على ظهور الاعتزال كمدرسة فكرية، وقد وزع مؤسسها واصل بن عطاء دعاته إلى أقطار الدولة الإسلامية، ولكن كتب التاريخ لم تذكر لنا نتائج هذا التنظيم وأهدافه، إن كان بمقصد فكري أم سياسي، وعند مراجعة مبدأ العدل عندهم تجد المهمة مزدوجة، ولكن المهمة الفكرية هي الغالبة، وكما يبدو أيضاً أن في فترة تأسيسهم لم يعلنوا العداء للسلطات، بل أخذوا مبدأ التقية، وقد التزمت بعض الحركات الشيعية بهذا المبدأ بعد المصائب الجسام التي تعرضت لها بسبب الموقف السياسي المعارض.

وعن نشأة المعتزلة، يربط عدد من مؤرخي الملل والنحل وبعض الباحثين هذه النشأة بموقف الحياد الذي اتخذه بعض الصحابة خلال الصراع بين علي ومعاوية والذين عرفوا بمعتزلة الحرب، لكن هذا الاعتزال لا يمت بصلة إلى الاعتزال الفكري الذي أسسه واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، فالذين اعتزلوا الصراع بين علي ومعاوية سموا معتزلة بمعنى عدم المشاركة في القتال، أو كما يسميها البعض تجنباً للفتنة، حتى أن والي مصر أخبر علي بن أبي طالب بوجود هذه الظاهرة في مصر حيث كتب له: (إن قبلي رجالاً معتزلين قد يسألوني أن أكف عنهم وأن أدعهم على حالهم حتى يستقيم أمر الناس)، وهذا هو الاعتزال السياسي بعينه، وعلى هذه المسألة بنى البعض آراءه بوجود صلة بين معتزلة السياسة والفرقة الفكرية المعروفة، ولا يمكن أن تكون هناك علاقة بين الظاهرتين، ونحن نرى أن العلاقة الجوهرية

المزعومة بين معتزلة الحرب الدائرة بين أنصار علي ومعاوية وبين معتزلة الفكر الذين ظهروا باعتزال واصل بن عطاء وعمر بن عبيد عن شيخهم الحسن البصري، لا وجود لها، كون الاعتزال لم ينشأ كمدرسة فكرية إلا بعد التطور السياسي والاجتماعي والفكري في الدولة العربية، وكان مصاحب هذا التطور النهضة الشاملة التي شهدتها المنطقة، حيث أصبحت هناك حاجة لسيادة العقل في أمور الدين والدنيا، وهذا هو جوهر المذهب المعتزلي أي «الاعتزال أو فهم الدين الإسلامي والدفاع عنه باعتماد المنهج العقلي بالدرجة الأولى»(١٣). إن عزل العقل عن المشاكل الفكرية التي استحدثها أو أثارها القرآن الكريم والكتب الأجنبية المترجمة في مختلف العلوم عن السريانية واليونانية والفارسية من أيام «خالد بن يزيد بن معاوية الأموي»(١٤)؛ معناه توقف الحركة الفكرية عن التطور، لهذا جاء دور العقل في ظرف ملائم اعتمده المعتزلة للتعامل مع الظواهر الفكرية الجديدة، وقد تعرض موقفهم هذا للنقد الشديد من قبل خصومهم بما في ذلك السلطات، حيث أعدم بعض المتكلمين بطريقة مشابهة لمحاكم التفتيش الكاثوليكية التي كانت في أوروبا العصور الوسطى كقتل الجهم بن صفوان لأنه قال بخلق القرآن وقبله الجعد بن درهم الذي ذبح كما تذبح الشاة في مجلس الأمير الأموي خالد القسري. أما أيام الخلافة العباسية فقد منع الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور (ت ٧٧٥م)، كافة المجادلات الكلامية رغم احترامه لأحد مؤسسي المعتزلة وهو عمرو بن عبيد. وظل المعتزلة كتنظيم فكري وسياسي يلوذون بالسرية حتى مجيء الخليفة عبد الله المأمون، والذي في أيامه أصبح مذهب الاعتزال مفضلاً على باقي المذاهب. وحول العلاقة التاريخية للمعتزلة يرى حسين مروة «أن مصطلح المعتزلة نشأ تاريخياً قبل نشأة المعتزلة»(١٥)، وهنا يأخذ مروة بتساؤل الباحث المصري أحمد أمين الذي

---

(١٣) د. عادل العوا، المعتزلة والفكر الحر، ص ١٤.

(١٤) أمير أموي مثقف، زهد بأمور الخلافة والحكم اضطراراً أو اختياراً، حيث لم يستخلف للخلافة بعد وفاة أخيه معاوية الثاني، وجه كل اهتمامه لشؤون العلم وقد اهتم بترجمة كتب الطب والكيمياء إلى اللغة العربية، ويروى أنه أول عربي ألف في الكيمياء، توفي سنة ٧٠٥م.

(١٥) د. حسين مروة، النزعات المادية، ج ٦٢٢/١.

يقول: «هل من رابطة بين معتزلة حرب صفين والجمل والمعتزلة أصحاب المذهب العقلي»؟. إن بعض الباحثين يضعون هذا الربط موضع الثقة إلا أن قسماً منهم يصنف المعتزلة بداية من الخلفاء الراشدين، وأشهر المصنفين لهذا الاتجاه هو القاضي عبد الجبار المعتزلي حيث اعتبر الخلفاء الراشدين الأربعة هم الفرقة الأولى بسبب أن كل واحد منهم كان له رأي في القضاء والقدر والفرقة الثانية الحسن والحسين أبناء الإمام علي، لأنهم أكثر القول بالتوحيد والعدل والثالثة أولادهم. إن تصنيف القاضي عبد الجبار، له مبرراته كونه من أقطاب المعتزلة الكبار، ويريد أن يكسب التأييد لمذهبه المعتزلي، حيث يتفق كل المسلمين على تعظيم هؤلاء الخلفاء، وكون هؤلاء الخلفاء معتزلة فهذا بحد ذاته دعم فكري وسياسي لصحة المذهب المعتزلي. والحقيقة أن الاعتزال كحركة فكرية لم ينشغل فيها أحد من الخلفاء والصحابة أو التابعين بل جاءت كما أكدنا في وقت نضوج الظروف السياسية والاجتماعية التي أدت إلى وجودها. ومن مبادئهم الخمسة نستطيع تحديد الشروط التي أدت إلى وجودهم كحركة أثرت في سياسة الدولة العباسية.

إن المعتزلة كفرقة فكرية، أكدوا على التوحيد، وفلسفتهم خاصة به، ثم تأكيدهم على العدل الاجتماعي، ولهذين المبدأين، أهمية كبرى لدى الناس، في عصر كثرت فيه المظالم الاجتماعية، وكثر به القول بتشبيه وتجسيم الذات الإلهية، وهذا الأمر لا تحتاج له فترة الخلفاء الراشدين حيث تميزت هذه الفترة بصلابة الدين وقوة تأثيره، وتنفيذ مبادئه بشكل صحيح، وكذلك قرب الحاكم من الناس وعلاقة الناس المباشرة به، إضافة إلى بساطة أجهزة الإدارة والحكم. إن تغليب عامل التعاطف على حساب البحث العلمي في المسألة، يؤدي إلى ضياع الحقيقة وإنكار العوامل السياسية والاجتماعية التي ألحت في قيام تيار المعتزلة بعد المئة هجرية على يد واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، فإذا أخذنا الاعتزال لغة لا اصطلاحاً، كان ممكناً الظهور في أي زمان ومكان وليس له علاقة بظروف التأسيس المعنية، ولغة معناه افتراق وليس كل افتراق أو اعتزال هو اصطلاح لتيار أو مدرسة كلامية عقلية. وهناك أسماء عديدة اطلقت على المعتزلة المتكلمين منها ما تقصد الثناء والمدح

كأهل التوحيد، الموحدة، أهل العدل، أهل الحق، العدلية ومنها ما قصدت العداء كالمنشقين المعطلة بما يتعلق بنفي الصفات عن الله، الجهمية، المبتدعة، القدرية. وارتباطاً بالعدل الاجتماعي الذي كان رداً على الظلم الاجتماعي السائد في الدولة الأموية وسيطرة الفكر الجبري كأيديولوجية تبريرية لهذه الدولة، قد نشأت المعتزلة بهذا الدافع الاجتماعي. «ومن أهم المسائل التي عني بها المعتزلة منذ بدء ظهورهم تأكيد حرية الإنسان»[١٦]. وهذه المسألة من المسائل الاجتماعية المهمة في حياة الناس، حيث التساؤل، عن علاقة الإنسان بالقدر، وهذا بحد ذاته يعارض أيديولوجية السلطة الرسمية، ويثير تساؤلات عديدة، ربما كان الناس لا يسألون عنها مثل محاسبة أرباب السلطة على أعمالهم. إن إعلان المعتزلة القائل: (بتساوي عقول الناس)، جاء بمعنى الدعوة للمساواة الاجتماعية وعدم التفضيل بين الناس، يؤكد ذلك د. مرحبا بقوله: «من الجدير بالذكر أن المعتزلة يؤكدون عدم تفاوت العقول وينادون بأن الناس متساوون في أصل الفطرة من حيث القدرة على التفكير»[١٧]، أما عن حرية الفرد في المجتمع ومسؤوليته عن أعماله فيستند المعتزلة إلى عدد كبير من الآيات القرآنية الكريمة التي تؤيد ذلك، ومن هذه الآيات التي دلت على هذه المسؤولية نذكر بعضها: ﴿من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها﴾، ﴿وما ربك بظلام للعبيد﴾، ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾، علماً بأن موقف المعتزلة الاجتماعي من حرية الإنسان، لم يأت من فراغ بل هو تطوير لموقف سبقهم إليه سابقون مثل «معبد الجهني»[١٨] و «غيلان الدمشقي»[١٩]. الباحث المسيحي ألبير نصري نادر، يعتمد رواية تقول: «من أكثر المدافعين عن القول بحرية الاختيار آنذاك كان معبد الجهني وغيلان وكلاهما

(١٦) محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص ٦٣٦.

(١٧) نفس المصدر، ص ٦٢٥.

(١٨) معبد بن عويم الجهني البصري، يقال إنه سمع الحديث من عباس وشهد التحكيم في صفين، وكان من التابعين والصادقي الحديث، اشترك في ثورة ابن الأشعث، قتله الحجاج بسبب ذلك أو عبد الملك بن مروان بسبب قوله بنفي القدر وذلك سنة ٦٩٩م.

(١٩) أبو مروان غيلان بن مسلم الدمشقي، يعتبر ثاني من تكلم في القدر بعد معبد الجهني، وقال إن الإمامة تصلح في غير قريش، أعدم أيام هشام بن عبد الملك، بعد مناظرة الأوزاعي له حيث افتى بقتله، وذلك سنة ٧٢٣م.

تلميذان لأحد مسيحيي العراق ويدعى سوسن الذي كان قد أسلم ثم جحد الإسلام ورجع إلى المسيحية»[٢٠]. ولكن الباحث عبد الرحمن البدوي، يعتبر هذا بقصد الطعن والتشهير بالمعتزلة وذلك بقوله: «لقد رأينا زعم من زعم أن مسيحياً اسمه سمسن اعتنق الإسلام هو الذي أثر في معبد الجهني ودفعه إلى الكلام في القدر ولكننا لا نعلم شيئاً عن سوسن أو سمسن هذا، وأغلب الظن أنه من اختراع خصوم القدرية، ابتغاء الطعن البالغ في أصحاب المذهب»[٢١]. ورغم أن هذه الرواية استخدمها بعض مؤرخي الملل والنحل الأصوليين لأغراض معروفة، إلا أن تأثر المعتزلة كظاهرة فكرية بثقافات الشعوب والأديان الأخرى التي تعايشت مع الإسلام، مسألة واردة جداً، حيث كثير من قصص ونصوص القرآن كانت في الانجيل والتوراة، وبدون هذا التأثير لا توجد ثقافات وأفكار، ولكن أن يذكر ذلك مع الاعتراف بالجديد الذي أضافه المعتزلة لحركة الفكر الدينية والفلسفية، كمسألة التوحيد، ومنظورهم الخاص لها ومسائل الصفات وخلق القرآن وغيرها المرتبطة أساساً بها، فضلاً عن أفكارهم في الوجود والعدالة الاجتماعية. أما الحكم على المعتزلة بأنهم مستنسخون أو ناقلون للثقافات الأخرى، فهذا يعني إلغاء التقدم الفكري والعقلي، الذي تحقق على أيديهم بفعل الظروف الاجتماعية والسياسية التي عايشوها. إن قاعدتهم الشهيرة في المعرفة والتي تقول: «الفكر قبل ورود السمع»[٢٢]، تدل على تمسكهم بالحلول العقلية للمسائل الدينية والاجتماعية، وهذا بحد ذاته من المسائل الجديدة التي طرحها الفكر المعتزلي. إن الصلة بين معتزلة السياسة ومعتزلة الكلام ما هي إلا صلة التسمية فقط، وكما أسلفنا أن كثيراً من مؤرخي الفرق استغلوا هذه التسمية ووجهوها ضد المعتزلة، حيث فسروها اعتزالاً عن الدين وابتعاداً عن الخط الصحيح، لأن ظهور فكر المعتزلة كان رداً على التوجهات الرافضة للتطور، التي لم تضع للعقل مكانة في العلوم الفقهية، وبهذا المجال قد استفادت كثيراً من ظاهرة تأويل القرآن واسناد بعض الأحاديث النبوية

(٢٠) ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ج ٧٢/٢.

(٢١) عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج ٧٢/١.

(٢٢) زهدي جار الله، المعتزلة، ص ١٠٥.

في تأكيد وجهة نظرها في مسألة خلق القرآن ورفض القضاء والقدر الذي يحكم تصرفات الإنسان، إن الفرقة القدرية والتي يمثلها معبد الجهني وغيلان الدمشقي كانت القاعدة التي انبنت عليها أفكار ونظريات المعتزلة في خضم الصراعات الاجتماعية الجارية في الخلافة الأموية بين تيار الإصلاح الذي مثله عمر بن عبد العزيز وتيار الظلم الذي مثله عدد من أولاد عبد الملك بن مروان (ت ٧٠٥م).

لقد أسند عمر بن عبد العزيز مهمة بيع ممتلكات آل أمية غير الشرعية إلى القدري غيلان الدمشقي والذي أعدمه هشام بن عبد الملك عند توليه الخلافة بعد أخيه يزيد بن عبد الملك، وقبله قتل عمر المقصوص الذي يقال أنه دفن حياً، بحجة أنه أفسد معاوية بن يزيد الخليفة الأموي الثالث عند اقناعه بالعدول عن المبدأ الوراثي بالخلافة. إن هذه الحوادث تدلنا على الصراع الذي من خلاله تبلور موقف المعتزلة كفرقة كلامية «حاملة علم الكلام والذي هو البحث في أمور العقيدة الإسلامية ومثل توحيد الله»[٢٣]. والمعتزلة هي الفرقة الأولى التي اخترقت حجاب القدسية بأفكار تتسم بالقوة والمنطق في بحثها للمسائل الدينية، حيث تحدثت عن وجود الله وصفاته وعلاقته بالإنسان وطريقة معرفته وغيرها من القضايا التي حرمت بعض المذاهب الخوض بها، وقد جاءت أفكار المعتزلة هذه تلبية لحاجة ملحة إلى ما أثاره القرآن كما قلنا من مسائل فقهية وحياتية، إضافة إلى تأثير ثقافات الشعوب الأخرى والتي أضافت الجديد للفكر العربي الإسلامي، وكان من المستحيل تجاوزها وخصوصاً من قبل الفكر المعتزلي كالبحث في مسألة الذرة والعدم والوجود وغير ذلك. لقد استطاع المعتزلة باتخاذهم سلطة العقل وإمكانياته أن يستوعبوا هذه الثقافات ويضيفوا عليها ويحملوا «علم الكلام»[٢٤] إلى الفلسفة.

(٢٣) د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ج ٤٥٧/١.

(٢٤) يقول ابن خلدون بأنه: «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة» (المقدمة/ ٨٢١) وهذا التعريف الأصولي، كان أساساً للآراء المعاصرة، عزى أصحابها وجود الفكر المعتزلي وتطوره إلى الدفاع عن العقيدة. وعن تسمية هذا العلم بالكلام يذكر ابن خلكان نقلاً عن السمعاني ما يلي: «لأن أول خلاف وقع في الدين كان في كلام الله عز وجل، أمخلوق هو أم غير مخلوق؟ فتكلّم الناس فيه، فسمي هذا النوع من العلم كلاماً، اختص به وإن كانت العلوم جميعها تنشر بالكلام»، وفيات الأعيان ج ٤٠١/٣.

وارتباطاً بالتطور الاقتصادي والاجتماعي، نجد قمة تطور الفكر المعتزلي، كان أيام المأمون، حيث التطور الذي أصاب الحياة الاجتماعية وانعكس على الحياة الثقافية بتزايد الكتب المترجمة عن اليونانية ككتب أفلاطون وأرسطو وعن الفارسية والسريانية إضافة إلى العلاقة الثقافية التي كانت تربط الدولة الإسلامية بالدولة البيزنطية وما حصل عليه المسلمون من كتب نفيسة من الاسكندرية في مصر وجند نيسابور في بلاد فارس ونصيبين وحران في بلاد الشام.

في هذه المقدمات الاجتماعية السياسية حاولنا استقصاء تطور الفكر العربي الإسلامي وتأثره بالصراعات السياسية من عهد الخلفاء الراشدين وحتى العصر العباسي الأول، وقد تكلمنا عن أول هذه المقدمات والتي تجسدت في ظهور الإسلام، الذي أحدث تغييرات جذرية في المنطقة بطرحه مفاهيم جديدة وإقامة تنظيم اجتماعي وسياسي جديد. وبعد وفاة الرسول بفترة وجيزة سيطرت الأرستقراطية القرشية ممثلة بالدولة الأموية، التي تنكرت للكثير من مبادىء الإسلام وبذلك بدأت مرحلة جديدة من تاريخ الدولة الإسلامية اتسمت بصراعات سياسية واجتماعية حادة.

إن المعتزلة ليست الفرقة الأولى التي اختصت بعلم الكلام كما أسلفنا، بل سبقتها إلى ذلك فرق أخرى كالجهمية والقدرية، ولكنها كانت «أهم فرقة عرضت موضوعات علم الكلام في نظام مذهبي متكامل»[٢٥]. إن هذا الرأي يجعلنا ننظر في الأولويات الفكرية التي ظهرت قبل المعتزلة، وكيف وصل لها علم الكلام والذي بمعناه العام هو علم الجدل في القضايا الدينية التي تخص الإيمان، وهو في الفكر المسيحي علم اللاهوت لا علم الحياة، لهذا وقفت الكنيسة في العصور الوسطى ضد تطور العلوم الطبيعية، أما علم الكلام الإسلامي فإلى جانب اهتمامه بالقضايا الدينية، فاهتم أيضاً بأمور حياتية كعلاقة الإنسان بالله والسلطة السياسية، مستوعباً أيضاً القضايا التي طرحتها الفلسفة. لقد كان المعتزلة، كما يبدو، «في حاجة ملحة إلى عقيدة تعتمد على فلسفة الطبيعة... إشارة إلى الاهتمام بالعلوم الطبيعية وتطورها في إطار الحضارة الإسلامية في القرن الثاني للهجرة»[٢٦]. أما أسباب وعوامل وجود علم الكلام الإسلامي فيحددها الباحث «أحمد أمين»[٢٧]، بما يلي:

١ـ القرآن الكريم بجانب دعوته للتوحيد عرض لأهم الفرق والأديان التي كانت منتشرة في عهد النبي فرد عليهم ونقض قولهم، فحكى عن قوم أنكروا الأديان والإلهيات والنبوات كالفرقة الدهرية ناكرة وجود الله حيث يقول فيهم القرآن ﴿وقالوا ما يهلكنا إلا الدهر﴾.

٢ـ بعد الفتوحات الإسلامية واستقرار أمر المسلمين أخذوا بالتفلسف بالدين

(٢٥) د. أحمد محمود صبحي، علم الكلام، ج ١/ ١٠٥.

(٢٦) فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، ج ١/ ٦٠.

(٢٧) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج ٣/ ٢ـ ٤.

وحصل الاجتهاد به.

٣ـ الكثيرون ممن دخلوا الإسلام بعد الفتح كانوا من ديانات مختلفة يهودية ومسيحية «وزرادشتية»[٢٨] و «صابئية»[٢٩] وغيرها.

وإلى جانب هذه المسائل المهمة التي أثارها أحمد أمين يمكن إضافة مسألة أخرى تتعلق مباشرة بظروف ظهور علم الكلام الإسلامي، وهي أنه بعد وفاة النبي أخذت الأمور الدنيوية تحتاج إلى التفسير باجتهاد وتصرف من قبل الخلفاء، حيث كان النبي لا ينطق إلا عن وحي يوحى، فكل اقتراحاته وحلوله هي أوامر يتقيد بها الناس، والغالب منها لا يقبل الجدل ولكن بعد وفاته اختلف الأمر تماماً وعلى المسلمين أن يحلوا أمور دنياهم المستجدة بأنفسهم، كما قال لهم في حادثة ما (أنتم أعرف بأمور دنياكم)، فهذا الأمر احتاج إلى جدل بالعقيدة وتأويل لنصوص القرآن والأحاديث النبوية. وباحث آخر يعزي وجود علم الكلام إلى أسباب داخلية وأخرى خارجية «ما صدر من طبيعة الإسلام والمسلمين أنفسهم»[٣٠]. ويعني بذلك تعاليم القرآن والأحاديث النبوية وكل النشاط الفكري الإسلامي، أما الأسباب الخارجية فمحصورة بتأثير أهل الديانات والثقافات الأخرى، حيث الاختلاط بثقافة وأفكار الإسلام، فظهر من ذلك فرق ومذاهب إسلامية عبرت عن فلسفة وثقافة لم تكن دينية فقط، وأهمها الثقافة الفارسية واليونانية، وكما هو معلوم أن الفرس واليونان كانوا على فلسفة وحضارة لا يستهان بها. وحول هذا الموضوع يفيد تعليق الباحث ألبير نصري نادر الذي يقول: «وبعدما اتصل الإسلام بديانات وعقائد وفلسفات عديدة ظهرت حينئذ الفرق الكلامية أي التي بدأت تبحث في كلام الله، أعني القرآن وفي مسائل لم يتطرق إليها السلف مثل الصفات الإلهية والجبر

(٢٨) هي ديانة الفرس القديمة، سميت بذلك نسبة إلى زرادشت النبي الثاني عند المجوس بعد كيومرث، وعندهم أن النور والظلام، أصلان متضادان وهما أصل الموجودات والخلاص هو افتراق النور عن الظلمة، وتسمى أيضاً بالثنوية وعبدوا النار لأنها عندهم جوهر شريف علوي.

(٢٩) ديانة قديمة جداً لا زالت باقية كأقلية دينية في إيران وجنوب العراق تسمى بالمندائية، لهم كتاب يدعى بالكنزة، وقديماً منهم عبدة الأفلاك، حيث بنوا الهياكل لها، ومنها ظهرت عبادة الأصنام. وكانت حران مركزهم العلمي.

(٣٠) محمد الطاهر النيفر، أهم الفرق الإسلامية، ص ٣٤.

والاختيار كما وأن هذه الفرق بدأت تستخدم المنطق»[٣١]. وكل الآراء التي وردت تجمع على أن علم الكلام الإسلامي ظهر من الاختلاط والاتصال بالثقافات والديانات الأخرى بوجود الأساس له وهو الثقافة الإسلامية، المتمثلة أدواتها في القرآن والحديث النبوي وغيرها، فلا يمكن القول إن الكلام الإسلامي كان منسوخاً من ثقافة يونانية أو فارسية أو مسيحية أو يهودية، كذلك من الخطأ القول إنه لم يتأثر بشيء وثمة عامل آخر، يعتقده الباحث أحمد محمود صبحي، وهو: «وكان على الإسلام أن يقاوم هذه الحركة وهي في المهد فتصدى لها متكلمو المعتزلة والشيعة الإمامية أولاً واستعملوا أسلحتها»[٣٢]. ويعني بذلك التصدي لحركة الترجمة، وما أتت به من مقالات ومشكلات ثقافية، والمعروف أن حركة الترجمة سهلت عملية الاطلاع على الثقافات الأخرى، والكتب المترجمة كان فيها ما يجذب مثقفي الإسلام، ولم تكن غزواً ثقافياً كما يفهم من النص المذكور، والإسلام ذو كيان فكري وفلسفي، لم يقتصر فقط على العلوم الفقهية، وقد أكد الرسول ذلك بقوله المشهور: (اطلبوا العلم ولو في الصين) ولا يعتقد أن الرسول قصد تعلم الفقه في الصين.

ومن الأمور الداخلية التي شغلت أهل العلم والثقافة، بل وحتى عامة الناس، مشكلة الخلافة أو الإمامة ومشكلة القدر، ففي المشكلة الأولى اختلفت الفرق الإسلامية فيما بينها، فالخوارج قالوا، بأن يكون الخليفة ولو عبداً حبشياً إن توفرت فيه شروط الخلافة المعروفة، وأهل السنة والجماعة تفرضه من قريش بينما تشترطه أغلب فرق الشيعة فاطمياً، أما بني أمية وبني العباس فأخذوا الخلافة وراثة عائلية، تمثلاً بالامبراطوريتين البيزنطية والساسانية، وقد وضعت أحاديث نبوية لتأكيد شرعية هذه الوراثة. وفي زحمة هذه القضايا نشأت فرقتان مهمتان لوجود المعتزلة أولهما الجهمية، وهي الفرقة الجبرية التي كان الأمويون يتبنون قولها في تأكيد الإجبار قبل أن تظهر كفرقة كلامية، وذلك حفظاً لسلطتهم السياسية كما أسلفنا، ولكنهم

(٣١) ألبير نصري نادر، أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، ص ٤٨.

(٣٢) د. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج ٢٩٣/١.

انكروا على رموزها، قولهم الخطير في خلق القرآن وإنكار الصفات، وهذان القولان، أصبحا من المسائل المهمة، بل والمركزية في فلسفة التوحيد المعتزلي. والجبرية هي أول فرقة إسلامية اتخذت لها مبدأ فلسفياً تحت تأثير نظريات فلسفية قديمة، وموجز رأيها «أن الإنسان لا يخلق أفعاله وأن كل ما يعمله هو مسير إليه، فهو كالآلة بيد العامل وأن الفاعل الحقيقي هو الله»[٣٣].

هذا هو جوهر الفرقة الجهمية التي تحول جزء من أفكارها إلى المعتزلة في مسألة خلق القرآن وإنكار الصفات، أما الإجبار الذي يعارض التفكير العقلي عند المعتزلة فلم ينتقل إليها.

أما الفرقة الثانية، التي كانت مصدراً آخر لنشأة المعتزلة فهي القدرية، وأهم رموزها، معبد الجهني وغيلان الدمشقي. ويماثل حسين مروة بين الحركة الجبرية والحركة القدرية في مساهمتهما في تطور الفكر العربي نحو النظر العقلي والفلسفي الذي تجسد في المعتزلة وذلك بقوله: «كان للحركة الجبرية أو الجهمية في تاريخ تطور الفكر العربي أثر ملحوظ لا يقل عن الأثر الذي احدثته الحركة القدرية بالرغم مما تنطوي عليه فكرة الجبر من مضمون سلبي»[٣٤]. إن هذا التماثل وان أطلق مروة السلبية على مضمونه، فإن الجبر الذي يعطل مسؤولية الإنسان عن أفعاله، هو بحد ذاته عائقاً أمام التطور العلمي والنظر العقلي، وان انكار الصفات والقول بخلق القرآن من قبل الجبرية لا تكفي أن تكون عاملاً مساعداً لهذا التطور والإكتفاء بأنهما أصبحا من مبادىء ومقولات المعتزلة، ولكنه من خلال صراع أهل القدر مع أهل الجبر دفع هذا التضاد إلى آفاق جديدة من التطور العقلي.

إن البعض يخلط بين الجهمية والمعتزلة ويطلقون على الأخيرة خطأ بأنها من أتباع جهم بن صفوان، ومن المعروف أن جزءاً من أفكار جهم تجسدت في الفكر المعتزلي، لكن هذا الفكر لم يستوعب هذه الأفكار جاهزة، بل دخلت في بيئة فكرية جديدة لم تحضر فيها الأفكار الجهمية كما هي، وفي سياق ذلك نورد الرأي

(٣٣) محمد خليل زين، تاريخ الفرق الإسلامية، ص ٦٨.

(٣٤) د. حسين مروة، النزعات المادية، ج ٦٢٣/١.

التالي: «إن ابن حنبل هو أول من ألف فيما نعلم في الرد على الجهمية، ولعل ذلك يرجع إلى انتشار آراء الجهمية في زمن ابن حنبل وأصبح لها تأثير قوي في توجيه المعتقدات الإسلامية مما حدا بابن حنبل أن يكتب رداً عليهم يساعد على إيقاف توسع نفوذهم على العامة»[٣٥].

إن هذه الجهمية التي رد عليها ابن حنبل هي المعتزلة وكما هو معروف أن المأمون اتخذها لدولته مذهباً رسمياً، عندما أخذ يفرض على الفقهاء والعلماء القول بمسألة خلق القرآن والتي هي أحد الأفكار الرئيسية عند المعتزلة، وأسس لذلك ديواناً عرف بديوان المحنة، والقاضي أحمد بن داوود المعتزلي هو الذي تولى محاكماته المشهورة، وأن الإمام أحمد بن حنبل صاحب المذهب الحنبلي كان من الذين واجهوا الامتحان بهذا القول، ويقال إنه عذب بسبب اصراره على القول بقدم القرآن، وإن صح ذلك فإن هذه الممارسات لا تتفق مع فكر المعتزلة وإيمانهم بحرية الإنسان وإرادته، إضافة إلى الشهرة التي شاعت عن الانفتاح والحرية الفكرية في مجالس المأمون مع خصومه حيث يطلب منهم الحوار ويعترضون عليه ويتقبل هذا الاعتراض، وأن هذا الاضطهاد الذي حصل عليه المخالفون لعقيدة الاعتزال قد أثر سلبياً في الفكر المعتزلي، وكان له رد فعل كبير ضد المعتزلة أيام المتوكل (ت ٨٦١م) الذي اعتمد المذهب الحنبلي مذهباً رسمياً للدولة.

إن مسألة القدر، «كانت في طليعة الأمور التي تفجر الجدل حولها بقوة، ذلك لأن الحكم الأموي استغل الروح الظاهرة في بعض نصوص القرآن استغلالاً مثيراً»[٣٦]. وإن هذه الفرقة خالفت أساساً أيديولوجية الدولة الجبرية والتي جعلت الحاكم غير مسؤول أمام الناس عن الظلم الاجتماعي، لأن ذلك أيضاً من فعل الله فبذلك تنتفي مسؤولية الحاكم إتجاه الناس.

إن القول بالإختيار يتعارض أساساً مع التسمية الحرفية لهذه الفرقة، ولكن كما يبدو، أن هناك حجة تاريخية، جعل أعداءها يطلقون عليها اسم القدرية نسبة إلى

---

(٣٥) علي العلي، جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي، ص ٢١.

(٣٦) حسين مروة، النزعات المادية، ج ٦٢٢/١.

ول تواردة الناقلون عن النبي أنه قال: «القدرية مجوس هذه الأمة»[٣٧]. فإذا كان النبي قد قال ذلك فمعنى هذا أن القدر أقدم بكثير من عصر معبد وغيلان أو كون هذه المسألة لها مساس مباشر بحياة الإنسان، فانشغال الناس بها مسألة واردة وغير بعيدة، ولكن البعيد هو تأطير هذه المسألة بنهج وأفكار وجدل كفرقة كلامية أيام النبي. إن المعتزلة أخذت من القدرية القول بالاختيار، وهذا هو جوهر الفكر القدري الذي أدخلته المعتزلة في مبادئها. ولا تدلنا كتب الملل والنحل الإسلامية عن قول لغيلان الدمشقي أو معبد الجهمي، يشيران به إلى خلق القرآن ونفي الصفات، بينما يورد في نهج البلاغة قولاً صريحاً لعلي بن أبي طالب يقول فيه: «وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»[٣٨]، ويشرح ذلك ابن أبي الحديد بقوله: «فهو تصريح بالتوحيد الذي تذهب إليه المعتزلة»[٣٩]، وهذا يعني، أن نفي الصفات مسألة كانت معروفة قبل الجعد بن درهم وجهم بن صفوان بكثير، وليس يشترط برافض الإجبار أن يعتقد بهما، وهذا ما يلغي فكرة أن تكون الغيلانية من فرق المعتزلة.

إن الفكر الجبري والفكر القدري، كما قلنا هما مصدران للمعتزلة وليس المعتزلة نفسها، «ويكاد يجمع الباحثون أن أول ظهور للمعتزلة كان البصرة»[٤٠]. وإن أول

---

(٣٧) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٢٥، كذلك ورد هذا الحديث في صيغ أخرى منها (ومجوس هذه الأمة أمتي الذين يقولون لا قدر)، (إن مجوس هذه الأمة المكذبون بأقدار الله) روى ذلك أبو داود وابن حنبل وابن ماجة، وعلى هذه الرواية اعترض المعتزلي المعروف إبراهيم بن سيار النظام بقوله الذي يذكره صاحب المنية والأمل/٥٦ والذين رووا أن القدرية مجوس هذه الأمة.. هم الذين رووا أن ميكائيل كان قدرياً حتى خصمه جبرائيل وأن موسى كان قدرياً حتى خصمه آدم.

(٣٨) نهج البلاغة، من خطبة لعلي بن أبي طالب في خلق السموات والأرض شرح ابن أبي الحديد، ج ٧٥/١. والمعروف عن ابن أبي الحديد أنه من المعتزلة المتأخرين الذي عاش أواخر أيام الدولة العباسية، وهو القائل:

وزيغ الأشعري كشفت عني ... فلم أسلك بنيات الطريق
أحب الاعتزال وناظريه ... ذوي الألباب والنظر الدقيق
فأهل العدل والتوحيد أهلي ... ونعم فريقهم أبداً فريقي

وكان شرحه لنهج البلاغة بتكليف من وزير الخليفة المستعصم بالله العباسي أبي محمد ابن أحمد بن محمد العلقمي.

(٣٩) نفس المصدر.

(٤٠) زهدي جار الله، المعتزلة، ص ٢٥.

من حمل الاعتزال وقاده هو واصل بن عطاء الذي اعتزل فكرياً عن شيخه الحسن البصري في مسجد البصرة، ولكن هل كانت تلك اللحظة التي اعتزل فيها واصل بن عطاء عن الحسن البصري هي البداية؟ أم هي لحظة النضج لدى واصل في إعلان هذا الفكر؟ يجيبنا على هذا التساؤل الباحث زهدي جار الله بقوله: «إن واصلاً حمل الاعتزال من المدينة»[٤١]، وفعلاً كان واصل ينحدر من المدينة المنورة وهناك آل هاشم، يخوضون الصراع ضد الحكم الأموي بسرية تامة بقيادة أولاد «محمد بن الحنفية»[٤٢]، وقد أخذ واصل عنهم بعض أفكاره في الاعتزال، وكتب التاريخ لا تذكر لنا شيئاً مفيداً عن أفكار أبي هاشم والحسن أبناء ابن الحنفية بن علي بن أبي طالب، ما عدا موقفهم السياسي وسمات التشيع العامة عندهم، وبسبب التقارب المعروف بين المعتزلة والشيعة عرفت أفكار هؤلاء بأنها أفكار معتزلية، وهناك رواية تقول: «أبو حذيفة واصل بن عطاء الغزال الذي تعلم على يد أبي هاشم عبد الله بن محمد بن حنفية ثم ذهب سنة (١٠١) هجرية إلى البصرة»[٤٣]. وهذه السنة يتفق عليها أغلب المؤرخين بأنها سنة ظهور المعتزلة على يد واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد. وكون واصل هو المؤسس، ننقل عن المسعودي القول التالي: «مات واصل بن عطاء ويكنى بأبي حذيفة سنة (١٣١) هجرية وهو شيخ المعتزلة وقديمها وأول من ظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين وبه سميت المعتزلة»[٤٤]. إن أبناء محمد بن حنفية لم يكونوا المصدر الوحيد لثقافة واصل بن عطاء، بل إن واصلاً كان قد التقى في البصرة بالقدري معبد الجهني والتقى أيضاً بالجبري جهم بن صفوان، بذلك تكون ينابيع الاعتزال عند واصل بن عطاء وزميله عمرو بن عبيد هي من تأثيرات أبي هاشم في المدينة ومعبد الجهني وابن صفوان في البصرة، ومن هؤلاء استطاع واصل أن يعلن أفكاره والتي لم تبق مرتبطة بهم، بل ظهرت مستقلة، شيد عليها فكر الاعتزال، والجدير بالذكر، أن

(٤١) نفس المصدر.

(٤٢) هو أحد أولاد علي بن أبي طالب وقد لقب بعائلة أمه وخاض أشهر المعارك مع أبيه (ت ٧٠٠م).

(٤٣) محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، ص ٤٥.

(٤٤) المسعودي، مروج الذهب، ج ٤/١٠٤.

القدرية التي تأسس عليها قسم من أفكار المعتزلة، لم تكن محصورة في الشام دار الخلافة الأموية، بل إن رائدها معبد الجهني، أخذ يسافر إلى الأقطار الأخرى لنشر أفكاره التي كانت محرمة في تلك الأيام، وإن بعض الباحثين اعتبر أفكار الجهني متأثرة ببعض الموالي وأهل الذمة كاسبنويه الفارسي وسوسن المسيحي، وكما أسلفنا أنه لا غرابة إن حصل ذلك فتأثر معبد بآراء من خارج العرب والمسلمين حيث لا أساس منطقي لمن يحاول قطع الترابط والتأثير المتبادل بين الديانات والشعوب ويؤمن بوجود ثقافة عربية إسلامية خالصة.

قتل معبد على يد الوليد بن عبد الملك بعد أن حمل أفكاره في نفي القدر تلميذه غيلان الدمشقي في دمشق بالذات حتى قتل هو الآخر على يد هشام بن عبد الملك كما أوضحنا ذلك.

لم تكن الجبرية والقدرية هما المصدر الوحيد لتشكيل الفكر المعتزلي وتطوره، بل إن دراسة الفلسفة اليونانية واستيعابها من خلال الكتب المترجمة في العصر العباسي الأول كانت قد فتحت أمام المعتزلة باب التفلسف بقضايا الكون ونقل هذا الفكر من حدود الكلام إلى الفلسفة وتحقق هذا فعلاً على يد محمد بن الهذيل العلاف، وإبراهيم بن سيار النظام ومن معهم، ويحدد الباحث أبو زهرة دوافع دراسة الفلسفة اليونانية بما يلي[٤٥]:

١- إنهم وجدوا فيها ما يرضي فهمهم العقلي وحاجتهم الفكرية.

٢- إن الفلاسفة عندما هاجموا المبادىء الإسلامية تصدى هؤلاء في الرد عليهم واستخدموا بعض طرقهم في النظر والجدل وتعلموا الكثير منها. ويبدو الأمر الأول صحيحاً حيث إن قضايا الفلسفة اليونانية كانت واسعة وعميقة وهي مطلب المفكرين على شاكلة المعتزلة، وإن تبني كتب فلاسفة اليونان كان حاجة عصرية للمستوى العلمي والحضاري الذي وصل إليه ذلك الوقت، حيث انتشار الحركة الفكرية بشكل واسع، ولكن أن يكون غرض استيعاب قضايا هذه الفلسفة لأجل

(٤٥) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ج ١/١٥٥.

الدفاع عن العقيدة الإسلامية أمر يثير الغرابة في جعله سبباً للإطلاع، ويفهم منه بأن المسلمين المتمثلين بالمعتزلة وغيرهم لا يسعون إلى علم وفلسفة لولا الدفاع عن العقيدة، كما أورد ذلك الباحث أحمد محمود صبحي، ويمكن أن يكون ذلك مقبولاً لو كان الأمر في حدود العلوم الفقهية التي تخص الدين لا بالآفاق العلمية الأخرى التي اهتم بها المعتزلة وخصوصاً في مرحلة إبراهيم بن سيار النظام المتطورة فلسفياً «حيث كان الاهتمام بفلسفة علم الطبيعة أكثر وضوحاً»[٤٦]. وفي سبيل معرفة تدرج التطور الفكري للمعتزلة نرى أن الفصل بين أدوار المعتزلة بطريقة المراحل التي سعى إليها بعض «الباحثين»[٤٧]، يؤدي إلى نكران التداخل ووحدة الفكر المتشابكة بين أساتذة وتلاميذ، ونرى أن تقسيم درجات هذا التطور إلى معتزلة كلاميين ومعتزلة فلاسفة هو الذي يوضح لنا مسار تطور هذه المدرسة الكلامية أولاً والفلسفية فيما بعد، فعلى يد أبي الهذيل العلاف وإبراهيم النظام وتلامذتهم كان التحول الكبير في حياة المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، حيث اهتمت في مرحلتها الفلسفية بقضايا الكون من حركة سكون وغيرها من القضايا الكونية، أما ما سبق ذلك من أفكار واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وغيرهما فكان الاهتمام بأمور الفقه وما يخص علاقة الإنسان بالله من مسألة العدل ومسألة القدر... الخ.

سؤال آخر يثار عند الحديث عن المقدمات الاجتماعية والفكرية لظهور المعتزلة، وهو لماذا كان كبار قادة مذهب الاعتزال من الموالي كواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد والهذيل العلاف وإبراهيم النظام وغيرهم؟ والجواب على هذا السؤال، هو أن التطور الفكري والفلسفي الذي خلقته ثقافات الشعوب الأخرى بسبب الرقي الحضاري الذي وصلت إليه قبل العرب، كان له الأثر المباشر بذلك، هذا من جهة، ومن جهة أخرى إن التعصب للعنصر العربي في ظل الدولة الأموية أدى إلى دخول

(٤٦) فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، ج ٤/ ٦٠.

(٤٧) د. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج ١/ ٢٦٠. لقد قسم الباحث تاريخ المعتزلة إلى الأدوار التالية: دور النشأة ودور الإكتمال ودور الاعتزال المتشيع ويقصد به معتزلة بغداد، ثم دور النهاية حيث ينتهي الاعتزال بالجبائيين والقاضي عبد الجبار، بينما ظل الاعتزال يشرق ويغيب كمذهب اعتنقه خلفاء ووزراء.

الموالي في هذا المذهب وغيره، والسعي لنشأته وتعميق اهتمامه بشؤون العدل الاجتماعي كموقف احتجاجي ضد ما كان يمارسه الولاة العرب في المناطق غير العربية، ففي المبدأ الثاني من مبادىء المعتزلة، وهو مبدأ العدل كان المطلب هو تطبيق العدالة الاجتماعية التي أكد عليها الدين بمساواة بين عرب وأجانب، وقد حاول بعض رموز المعتزلة تقويم بعض الحكام بإسداء النصح لهم، مستغلين العلاقة الودية التي تربطهم بهم، ومثال ذلك أن عمرو بن عبيد المعتزلي والذي يعتبر الشريك المؤسس للمعتزلة، كان صديقاً شخصياً للخليفة أبي جعفر المنصور، وقد رفض أن يتولى منصباً أراده له المنصور وقال له غير مرة «ببابك ألف مظلمة أردد منها شيئاً نعلم أنك صادقاً»[٤٨].

عموماً إن المعتزلة نشأت على أساس فكري واضح متبنية بعض أفكار أهل القدر وأهل الجبر كإسلاميين وتطورت على أساس استيعابها للفلسفة اليونانية؛ والدليل على ذلك أن تطور المعتزلة الفلسفي ارتبط ارتباطاً مباشراً بزيادة حركة الترجمة وذلك أيام المأمون الذي كان من شروطه في وقف القتال بينه وبين تيوفيلوس ملك الروم بعد انتصاره عليه سنة ٨٣٠م «الحصول على كتب الفلسفة والعلوم كجزء أساسي من غنائم الحرب»[٤٩].

بعد هذه المقدمات الاجتماعية والفكرية نأتي على توضيح الأمور التالية:

١ـ ارتبط تنظيم المعتزلة بالحياة الاجتماعية، ففي «أسماء عدد غير قليل من أئمة المعتزلة نلحظ ألقاباً تربطهم بصناعة من الصناعات أو حرفة من الحرف على الأقل أو بقطاع المدن والأحياء السكنية والتنظيمات الحرفية»[٥٠]، كالغزال والعلاف والنظام والإسكافي والشحام والخياط، وهذا الأمر يدلنا على الرابطة التي تربط المعتزلة بطبقات المجتمع الدنيا. ومثلما ظهرت القدرية في أرض البصرة الملائمة آنذاك للحركات الفكرية المناوئة للسلطة لبعدها عن عاصمة الخلافة دمشق من

(٤٨) فاروق عمر، بحوث في التاريخ العباسي، ص ٨٤، نقلاً عن الجهيشاري، الوزراء ص ١١٦.

(٤٩) د. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج ١/ ٢٩٥- ٢٩٦.

(٥٠) د. محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، ص ٧٧.

جهة، إلى جانب النشاط الفكري والأدبي واللغوي الذي كان يسود فيها، وأن وجود علم الكلام في البصرة قبل ظهور الاعتزال ساهم في تطور هذا النشاط وأثر بشكل خاص ومباشر على مدرستها اللغوية المعروفة، وذلك ما التفت له اللغوي له اللغوي العراقي مهدي المخزومي في كتابه، مدرسة الكوفة/٤٢ بقوله: «وتأثير الكلام في بحوث اللغة لدى البصريين كان له أثر بعيد في انتقال الدراسات اللغوية من عهدها الفطري إلى عهد أصبحت فيه تميل إلى الطابع العلمي الفلسفي»، لهذا أصبحت فيما بعد أرضاً خصبة لظهور المعتزلة.

٢ـ تعتبر المعتزلة أول فرقة اسلامية، تؤثر العقل على الإيمان، وهي بذلك متقدمة على سكولائية القرون الوسطى وخصوصاً تيارها الديني الواقعي الذي يمثله رجال الدين الفلاسفة أمثال توما الأكويني (ت ١٢٧٤م) رغم سبقها الزمني على السكولائية الأوروبية.

٣ـ انتشرت أفكار المعتزلة في مختلف مناطق الدولة الإسلامية كخراسان وترمذ واليمن والجزيرة العربية والكوفة وأرمينية إضافة إلى بغداد وموطن المعتزلة الأول البصرة في العراق، ويذكر ابن المرتضى في كتابه طبقات المعتزلة/٤٢ الدعاة الذين أرسلهم واصل بن عطاء إلى هذه المناطق وهم: «عثمان بن خالد الطويل أستاذ العلاف إلى أرمينية، وحفص بن سالم إلى خراسان، والقاسم السعدي إلى اليمن، وعمرو بن عبيد والحسن بن ذكوان إلى الكوفة».

نبذة تاريخية عن فرق المعتزلة

بشكل عام يقسم المؤرخون مذهب الاعتزال إلى قسمين أساسيين، هما: الإعتزال البصري والإعتزال البغدادي، وكما عرفنا سابقاً بأن الفكر المعتزلي نشأ وترعرع في البصرة بسبب أن هذه المنطقة كان لها نشاط فكري وثقافي ولها مساهمة في المعارضة السياسية ضد السلطة الأموية والتي ارتبطت بشكل مباشر في الحركة القدرية، التي مثلت أحد ينابيع المعتزلة، ثم امتد الاعتزال من مكان التأسيس إلى بغداد، العاصمة العباسية التي جذبت إليها طلبة الفكر والفلسفة، وحيث النشاط العلمي الثقافي الذي أقام مؤسساته العباسيون. وبما أن المعتزلة حركة عقلية أعطت العقل الأولوية على القضايا الأخرى، فهي أفضل ممثل لهذا التطور الفكري الذي ظهر في بغداد، وكانت مساهمة هذا الفكر واضحة جداً في النهضة العلمية، رغم الظروف الصعبة التي كان يواجهها بين الحين والآخر شيوخ المعتزلة. إن أغلب المؤرخين ظلوا يتقيدون بالفصل بين الفرعين على الأساس الجغرافي فقط، أما الفروق الكلامية والفلسفية فنجدها متداخلة وغير واضحة بين معتزلة البصرة ومعتزلة بغداد، ما عدا أن البعض يعتبر، معتزلة بغداد أقرب إلى المذهب الشيعي الزيدي، ومعروف أن زيد بن علي كان قد تتلمذ على يد واصل بن عطاء وقد أخذ عنه الاعتزال، وخصوصاً في مجال الثورة ضد الحاكم وهذا ما كان يحث عليه المعتزلة بشكل خفي غير واضح للجمهور لاعتبارات أمنية.

وقد اختلف المؤرخون في تواريخهم ورواياتهم عن فرق مذهب الإعتزال من حيث عدد هذه الفرق وتسلسلها التأريخي، فأبو الحسن الأشعري (ت ٩٤١م) فيذكر في مقالاته آراء ستة عشر مفكراً من مفكري المعتزلة في قضايا مختلفة، دون أن ينسب لهم فرقاً وأصحاباً، كما دأب على ذلك المؤرخون الذين عقبوه واعتمدوا تاريخه، وتعد مقالة جهم بن صفوان في «فناء الخالدين» من مقالات المعتزلة

والتي يقول فيها «لمقدورات الله تعالى ومعلوماته غاية ونهاية ولأفعاله أخر وإن الجنة والنار تفنيان ويفنى أهلها حتى يكون الله سبحانه آخراً لا شيء معه كما كان أولاً لا شيء معه»[٥١].

ويعدهم «عبد القاهر البغدادي»[٥٢] (ت ١٠٧٣م) في كتابه الفرق بين الفِرَق بعشرين فرقة ويعتبر هذا المؤرخ من أشهر مؤرخي الفرق الإسلامية الأصوليين، ويعتبر الواصلية المنسوبة إلى واصل بن عطاء، أقدم هذه الفرق، وآخرها هي الفرقة البهشمية نسبة إلى أبي هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي. ويعدهم «ابن حزم الأندلسي»[٥٣] (ت ١٠٦٣م)، في كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل بخمس عشرة فرقة، دون أن يعتبر الواصلية فرقة منهم، حيث يبدأ بفرقة محمد بن الهذيل العلاف وتلميذه إبراهيم بن سيار النظام، والسبب في ذلك قد يعود إلى مضمون كتاب هذا المؤرخ الذي جاء رداً على ما يعتبره الحاداً وكفراً بحق الدين من قبل المعتزلة وخصوصاً المرحلة الفلسفية من فكرهم، والتي بدأت بهاتين الشخصيتين ومن جاء بعدهما، أما واصل بن عطاء وزميله عمرو بن عبيد فلم يتضمن فكرهما قضايا فلسفية تهم المؤلف. ويعدهم «الاسفرائيني»[٥٤]، في كتابه التبصير بالدين بعشرين فرقة، الأولى منها هي الواصلية والثانية هي العمرية نسبة إلى عمرو بن عبيد بن باب. ويعدهم «علي بن محمد بن عبد الله الفخري»[٥٥]، الذي عاش في القرن التاسع الهجري، في كتابه تلخيص البيان في معرفة أهل الأديان

(٥١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ٢٢٤/١. ومن الغريب أن الأشعري يعد أبا الحسين أحمد بن الراوندي (ت ٨٥٩م) من رموز الاعتزال، رغم أنه قد خرج على هذا المذهب وألف ضده كتاباً كثيراً ما استخدم من قبل الأصولية، يعرف بفضيحة المعتزلة، وكان كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الذي ألفه عبد الرحيم الخياط رداً على ذلك. وحالة الأشعري مشابهة تماماً لحالة ابن الراوندي ولكن ليس هناك من ينسبه إلى الاعتزال، والسبب يكمن في المذهب الذي اختاره كلٌ منهما بعد افتراقه عن المعتزلة.

(٥٢) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، باب المعتزلة.

(٥٣) ابن حزم الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٢٩٥/٢.

(٥٤) أبو مظفر الاسفرائيني، التبصير بالدين ـ باب المعتزلة.

(٥٥) مخطوطة تلخيص البيان في معرفة أهل الأديان نسخة مصورة للمخطوطة الوحيدة في مكتبة لينينغراد تحت رقم ٦٢٩، باب المعتزلة.

بثماني عشرة فرقة، أولها الجبائية وآخرها الأبترية نسبة إلى شخص يدعى بالأبتر، كذلك يذكر أسماء فرق لم يذكرها الآخرون ولم يكن لهم آراء فلسفية أو عقلية، بل اكتفى بالآراء الفقهية فقط. أما الإمام «فخر الدين الرازي»[٥٦] (ت ١٢٠٩م) في كتابه اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، فقال: إنهم سبع عشرة فرقة، أولها الغيلانية نسبة إلى غيلان الدمشقي، الذي عاش قبل ظهور المعتزلة بفترة من الزمن، لذا لم يعده باقي المؤرخين من طبقات المعتزلة، ويلغي الرازي فترة التأسيس التي بدأت بالفرقة الواصلية كذلك يضيف أسماء لفرق لم تكن مشهورة في تاريخ المعتزلة. أما «عباس الحنبلي»[٥٧] (ت ١٢٤٨م) في كتابه البرهان في عقائد أهل الأديان، فقال: إنهم ثماني عشرة فرقة لكنه لم يعد الواصلية فرقة رغم ذكره ضمناً أن واصل هو المؤسس، وتاريخه يبدأ بالجبائية وينتهي بالعمرية. ويعدهم القاضي «عبد الجبار المعتزلي»[٥٨] (ت ١٠٢٤م) في كتابه فرق وطبقات المعتزلة، بعشر فرق، الأولى منها الخلفاء الراشدين الأربعة، وقد جمع بين الأساتذة والتلاميذ في فرقة واحدة، كجمعه بين العلاف والنظام وقد تميز هذا المؤرخ عن غيره من المؤرخين كونه اعتبر الخلفاء الراشدين من فرق المعتزلة، جاهداً في ذلك دعم المذهب المعتزلي واعتباره هو المذهب الناجي. ويعدهم المؤرخ المعتزلي «أحمد بن يحيى المرتضى»[٥٩] (ت ١٤٣٧م) في كتابه المنية والأمل بإثنتي عشرة فرقة، وقد سعى كذلك إلى تثبيت أفضلية مذهب الاعتزال على غيره من المذاهب الإسلامية، وذلك بذكره حديثاً للرسول وهو صيغة من صيغ حديث إفتراق الأمة، الذي يعد من الأحاديث الموضوعة «ستفترق أمتي على فرق خيرها وأحسنها المعتزلة»[٦٠]، أما في كتابه طبقات المعتزلة فقد حذا حذو القاضي عبد

(٥٦) فخر الدين الرازي ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، باب المعتزلة.

(٥٧) عباس بن المنصور السكسكي الحنبلي، البرهان في معرفة عقائد الأديان، ص ٢٦.

(٥٨) القاضي عبد الجبار، فرق وطبقات المعتزلة.

(٥٩) أحمد بن يحيى المرتضى، المنية والأمل، ص ٤.

(٦٠) ورد هذا الحديث بصيغ عديدة، ومن اختلاف هذه الصيغ واضح أنه من الأحاديث الموضوعة، والتي حاولت كل فرقة أن تظهر من خلاله، بأنها الفرقة الناجية، وتقول إحدى صيغه التي وردت بسند عبد الله بن عمر وعمرو بن العاص وأبو هريرة: «ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل حذو النعل بالنعل، حتى أن كان فيهم من أتى أمه علانية، كان في أمتي من يصنع ذلك، وأن بني اسرائيل تفرقت على اثنتين وسبعين ملة، وستفترق =

الجبار في جعل المعتزلة عشر طبقات. «الطبقة الأولى منها كانت طبقة الخلفاء الراشدين»[٦١]. وكذلك تمثل بالقاضي عبد الجبار المعتزلي «القاسم بن محمد الزيدي»[٦٢] (ت ١٦٢٠م) في محاولة تأكيد العصمة التاريخية لمذهب الاعتزال حيث يعتبر عبد الله بن عباس ابن عم الرسول، هو أول المعتزلة، ويعدهم في كتابه الأساس في العقائد الأكياس بإثنتي عشرة فرقة. أما «عبد الكريم الشهرستاني»[٦٣] (ت ١١٥٣م) الذي يعتبر من المؤرخين المعتدلين بعض الشيء، لأنه يمثل حالة أفضل من غيره من مؤرخي التاريخي المللي والنحلي، رغم أنه على المذهب الأشعري لكنه كما يتضح كان متأثراً بأسلوب إمام الأشعرية علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري في كتابه مقالات الإسلاميين، إضافة إلى التفسيرات التي أغنى بها الكثير من أفكار الفرق التي أرخ لها، لذا نعتمد تاريخه «الملل والنحل»[٦٤] في توضيح بعض المميزات الفكرية من الفرق المعتزلية، الذي عد منهم إحدى عشرة فرقة وهي:

١ـ الواصلية: مجموعة أفكار أبي حذيفة واصل بن عطاء الغزال (٧٤٨م) في أصحاب الكبائر وتقرير نفي القدر بتأكيد مسؤولية الإنسان عن أفعاله أكثر مما تقرر الصفات التي أنكرها المعتزلة.

٢ـ الهذيلية: أفكار ونظريات أبي الهذيل محمد بن الهذيل العلاف (ت ٨٥١م)، والتي تعتبر بداية المرحلة الفلسفية في الفكر المعتزلي، أقرت نفي الصفات فلسفياً، فهي من ذات الله فلا فصل بين الله وصفاته، كذلك أكدت مسائل فلسفية أخرى في العدم والوجود.

٣ـ النظامية: نظريات أبي إسحاق إبراهيم بن سيار النظام (٨٤٥م)، وتميزت هذه الفرقة بالتفلسف في أمور عديدة منها القول: بالحركة كمبدأ تغير في الأشياء وبنفي الجزء الذي لا يتجزأ إلى ما لا نهاية أي نفي حدود تجزئة المادة، وإن الله خلق الموجودات دفعة واحدة.

٤ـ البشرية: وهي نظريات أبي سهل بشر بن المعتمر (٨٤٠م)، والتي بها بدأ الاعتزال في بغداد، وأهم ما تميزت به البشرية، القول بالتولد أي من الفعل الواحد تتولد أفعال عديدة، ونسبة تولد الأفعال إلى الأجسام.

٥ـ المعمرية: وهي أفكار أبي عمرو معمر بن عباد السلمي (٨٣٥م) في الأعراض وتحويل الصفات إلى معاني مع التشدد في نفي القدر، ومن بعض آراء معمر: أن الله لم يخلق شيئاً غير الأجسام، أما الروائح والألوان والطعوم أي كافة الأعراض فهي من خلق الأجسام كمثل إعطاء الشمس للحرارة، ويعدهم الشهرستاني «من أعظم القدرية مرتبة في تدقيق القول بنفي الصفات ونفي القدر خيره وشره من الله»[٦٥]، ويعتبر المستشرق هانس ديبر، فلسفة معمر السلمي هي الميتافيزيقية الأولى في الإسلام التي تشمل على فكر فلسفي يذكر بمذهب أرسطو طاليس وأفلاطون وأفلوطين»[٦٦]. ويقول هذا المستشرق أيضاً «والاختلاف بين النظام ومعمر يشابه الفلسفة اليونانية ما بين هيراقليطس وبارمنيدس»[٦٧]، وذلك لقول النظام بالحركة وانكارها من قبل معمر السلمي.

٦ـ المردارية: كل ما قاله أبو موسى عيسى بن صبيح المردار (ت ٨٤٥م)، الذي لقب براهب المعتزلة لكثرة زهده في الحياة، ولم يزد شيئاً على قول أستاذه

= أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة، قالوا من هي يا رسول الله، قال: ما أنا عليه وأصحابي». ورد هذا الحديث بصيغ مختلفة عند البخاري، ابن حنبل، أبو داوود، ابن ماجة، الدارمي والترمذي. وفي باب الإمارة من صحيح مسلم يروى الحديث التالي: «إنه ستكون هنات وهنات في من أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع، فأضربوه بالسيف كائناً ما كان». وإن صح هذا الحديث فهو إلغاء واضح للروايات المتعددة لحديث الافتراق.

(٦١) أحمد بن يحيى بن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ١٨.

(٦٢) القاسم بن محمد الزيدي المعتزلي، الأساس لعقائد الأكياس، دار الطليعة.

(٦٣) عبد الكريم الشهرستاني، الملل والأهواء والنحل، باب المعتزلة. عمدت إلى حذف عبارة اتباع أو أصحاب من الفرق المنسوبة إلى المفكرين، بسبب أن معظم هذه الفرق ممثلة بشخصية واحدة، وهذا التوزيع كما يبدو وضعه المؤرخون ولم يكن على وجه الحقيقة.

(٦٤) نفس المصدر، ص ٧٣.

(٦٥) نفس المصدر.

(٦٦) هانس ديبر، معمر بن عباد السلمي، ص ٥٠٨.

(٦٧) نفس المصدر، ص ٦٠١.

بشر بن المعتمر بمسألة التولد، لكنه برز في الدعوة لتحقيق مبدأ العدل، وينسب له المؤرخون، الإفتاء بتحريم مجالسة الحكام، وذلك عندما اعتبر مجالسهم فاسقاً، ويصفه أحمد أمين بالاشتراكي المتطرف.

٧ـ الثمامية: أفكار أبي معن ثمامة بن أشرس النميري (٨٢٨م) في التولد، حيث اعتبر الأفعال المتولدة لا فاعل لها، أي لا يمكن إضافتها إلى فاعل، وثمامة كان من كبار المفكرين الذين اعتمدهم المأمون في التناظر بمجالسه الفكرية، وعن طريقه اقتنع المأمون في تعميم مذهب الاعتزال.

٨ـ الهشامية: كل ما يتعلق بأفكار أبي زفر هشام بن عمرو الفوطي (٨٤٠م). والذي أهم ما يميزها، المبالغة بانكار القدر، وأن الأجسام تدل على أن الله خالقها، إضافة إلى الرأي السياسي الذي يقول: بأن الحاكم لا ينتخب في وقت الفتنة بل يجوز انتخابه في حالة الاتفاق والسلم.

٩ـ الجاحظية: أفكار أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (٨٦٨م)، الكاتب المعروف، انفرد بقوله: إن المعارف كلها ضرورية واستحالة قدم الجواهر وإن الروائح والألوان تنبدل وتفنى، بينما الجواهر خالدة، والجاحظ من تلاميذ إبراهيم النظام، فكتبه أفضل مصدر له، وقد عرف الجاحظ بالأدب والكتابة أكثر مما عرف بالكلام والفلسفة، ورغم ذلك ظهرت بعض البحوث التي حاولت جمع شروحاته وتعليقاته من كتاب الحيوان وغيره، على أنها نظريات خاصة بالجاحظية ونقرأ في أحد هذه البحوث ما يلي: «ولكنه افترق عن سائر المعتزلة بآراء خاصة انفرد بها، فعد على أساسها صاحب فرقة مميزة عن فرق الاعتزال دعيت بالجاحظية»[٦٨].

١٠ـ الخياطية: ما اختص به أبو الحسين بن أبي عمرو الخياط (٩١٢م) من أفكار وأهمها القول في إثبات المعدوم وتأكيد شيئيته وإن الجوهر جوهر في القدم وقد سموا المعدوم بالمثبوت.

١١ـ الجبائية والبهشمية: أفكار أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي

(٦٨) د. علي بو ملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، ص ١٧.

(٩١٦م) وابنه أبي هاشم عبد السلام الجبائي (٩٣٣م)، أثبتا ارادات حالية لا في مكان واثبتا عقلاً أطلقوا عليه تسمية الجوهر لا مكان له أيضاً وقالوا بالنفس الكلية والعقول المفارقة للأجسام، وللجبائي الأب أفكار متقدمة في حركة الأجسام.

إن هذا العرض لآراء مختلف المؤرخين والرواد من خصوم وأصحاب مذهب ومعتدلين يفيد في أمرين:

أولاً: التأكيد التاريخي لوجود المعتزلة كمذهب فكري يتضمن في داخله فرق مختلفة الآراء في الفروع ومتفقة في الأصول والمبادىء كما يقول القاضي عبد الجبار «اتفاق المعتزلة في نفي الصفات، كلام الله مخلوق، أفعال الناس مخلوقة منهم، حالة الفاسق في منزلة بين منزلتين»[٦٩].

ثانياً: متابعة الموقف الفكري وأثره في الرواية التاريخية فمنهم من اعتبر آراء المعتزلة كفصائح معادية للدين والأخلاق ومنهم من اعتبرها فضائل تمثل حقيقة في الدين، حيث خضعت الحقيقة إلى التشويه بصفة الذم أو المدح، مما يؤكد الحاجة إلى التدقيق، والبحث بعيداً عن الموقف السياسي أو الفكري.

ومن الجدير ذكره، بالإضافة إلى التاريخ المتخصص بالملل والنحل والذي ذكرنا أغلب مؤرخيه، فإن التاريخ العام كان قد حوى أيضاً أخبار الملل والنحل ومنها مذهب الإعتزال، بما يرتبط والحدث السياسي، كما ورد ذلك في تاريخ الطبري وابن الأثير وابن كثير والمسعودي والمقريزي، والأخيران توقفا كثيراً عند أفكار هذه الملل. كذلك ضمت كتب التراجم والطبقات أخباراً كثيرة ترتبط بالشخصية المترجم لها، كالكاشف وميزان الاعتدال والإصابة والتهذيب وطبقات ابن سعد وغيرها.

(٦٩) القاضي عبد الجبار، فرق وطبقات المعتزلة، ص ١٣٣.

مبادئ المعتزلة الأساسية والعامة

- مبدأ التوحيد
- فلسفة التوحيد
- مسألة خلق القرآن
- مبدأ العدل
- جوهر العدل

إن المبادىء التي اتفق عليها المعتزلة، تعد أصولاً لا فروعاً، ويميز الشهرستاني بين الأصول والفروع بقوله: «**الأصول، معرفة الله بوحدانيته وصفاته ومعرفة الأنبياء ببرهانهم، وهي كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين، فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصولياً، ومن تكلم في الطاعة والشريعة كان فروعياً، والأصول هي موضوع علم الكلام والفروع موضوع علم الفقه**»[1].

بعد هذا التعريف المختصر للأصول والفروع نأتي على توضيح أهم أصلين أو مبدأين عند المعتزلة وهما مبدأ التوحيد ومبدأ العدل.

مبدأ التوحيد

التوحيد هو المبدأ الأساسي الأول من المبادىء العامة في مذهب الإعتزال، علماً بأن هذا المذهب لم يبتكر القول بالتوحيد ولا الديانة الإسلامية كان لها ذلك، فالمسألة أقدم من هذا بكثير، حيث يعود ذلك إلى ما قبل اليهودية والمسيحية، فدعوة النبي إبراهيم إلى قومه في ترك الديانة الصابئية وردت في القرآن بنقاش دار بين إبراهيم وأبيه آزر. والصابئة منهم عبدة الكواكب، وهم غير الصابئة الأحناف الذين يؤمنون برب الأرباب. ومن أوائل الموحدين كان الفرعون أخناتون «الذي ركز العبادة في إله الشمس أتون وأنهى دور الآلهة الآخرين»[2]، كان ذلك حوالي ١٣٧٥ق.م. وكانت هناك ضرورات اجتماعية وراء هذه الدعوة. وقبل ذلك كانت الآلهة السومرية إنانا تعبد في أنحاء العالم بأسماء أخرى.

---

(١) عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٤٨/١.

(٢) فالح مهدي، البحث عن منقذ، ص ١٩.

وما قالت به الديانة المسيحية هو تجسيد الله في فكرة «الأقانيم الثلاثة»[٣]، والتي يفهمها فقهاء المسيحية، بأنها تعبير عن واحد هو الله، وكذلك تقول هذه الديانة بأن المسيح ابن الله وله صفات ناسوتية وأخرى إلهية. بينما يرى الإسلام بأن المسيح بشر ولد بمعجزة من الله حسب ما يعرض القرآن ذلك في قصة مريم أم المسيح، ويلغي الأبوية الإلهية بقول القرآن الصريح في سورة الإخلاص: ﴿قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد﴾، والتي يروى في أسباب نزولها كما ورد في كتاب الأصول من الكافي للكليني ج ٩١/١ بأن «اليهود سألوا رسول الله فقالوا: أنسب لنا ربك فلبث ثلاثاً لا يجيبهم ثم نزلت قل هو الله أحد»، وكذلك رد الإسلام على المفهوم المسيحي واليهودي للتوحيد، بقول القرآن في سورة المائدة /١٨: ﴿وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه﴾ وكذلك قوله في سورة التوبة/ ٣٠: ﴿وقالت اليهود عُزَيْرٌ ابن الله، وقالت النصارى عيسى ابن الله﴾، والقرآن في أغلب حديثه عن عيسى يأتي بعبارة (عيسى بن مريم) لإبعاد الجانب الإلهي الذي يعتقده المسيحيون فيه، وفي المقارنة مع التوحيد المسيحي، يكون الإسلام قد حقق منحىً جديداً عند طرحه لهذه المسألة.

إن التوحيد الإسلامي، وعند أول إعلانه، كان أمام تحقيق مهمة مزدوجة، اجتماعية سياسية ودينية، لا يمكن الفصل بينهما، فتعدد الآلهة، مرتبط بتعدد الكيانات القبلية، فالمهمة الدينية، هي توحيد مجتمع الجزيرة في ديانة واحدة وعبادة إله واحد وبذلك جاءت الدعوة الإسلامية تمرداً على عبادة «الأصنام»[٤] و «الأوثان»[٥] والتي كانت تعبدها القبائل العربية وهي الديانة المسيطرة في الجزيرة بالتعايش مع الديانة اليهودية والمسيحية المتمثلة بقبائل عربية أخرى. ومهمة الإسلام الاجتماعية السياسية، تتمثل في توحيد أطراف الجزيرة العربية المترامية ومركزتها في نظام سياسي موحد، أي القضاء على التشتت القبلي في الجزيرة وقيام نظام توحيدي

(٣) الأب والإبن وروح القدس وكلها مشتركة في الصفات الإلهية، ويعتقدها فقهاء المسيحية بمثابة أسماء الله الحسنى في الفكر الإسلامي.
(٤) أحجار منحوتة أو معادن مصنوعة على هيئة معينة.
(٥) أحجار منحوتة أو معادن مصنوعة على هيئة غير معينة.

بدلاً عنه، ويرى حسين مروة أن «عقيدة التوحيد الإسلامية هي المظهر الإيماني المرتكز للعلاقة بين الإسلام وظروف الواقع الاجتماعي في الزمان والمكان المعينين»[٦]، بهذا كان التوحيد الإسلامي يجمع بين التوحيد الإيماني والذي هو التوحيد الأيديولوجي بشكله الديني وبين التوحيد الاجتماعي، أي إقامة نظام سياسي جديد وهو ما عرف بعد ذلك بالدولة العربية الإسلامية. وبالفعل كانت نتيجة الدعوة الإسلامية إعلان الإله الواحد بدلاً من الآلهة المتعددة والمتمثلة بالأوثان والأصنام.

ومن جهة أخرى كان إعلان الدولة الإسلامية ككيان سياسي جمع في داخله كل التشتت الذي كان السمة العامة للقبلية العربية، بل تعدى ذلك إلى خارج الجزيرة العربية كقول القرآن مناشداً الرسول: ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً﴾[٧].

من هذا التقديم التاريخي، لا نريد أن يفهم أمر التوحيد بأنه من شأن المعتزلة فقط، والذين لم يكونوا ديانة جديدة بل تيار فكري داخل ديانة وفكر حيث لم يكن الإسلام ديناً فقط، بل كان فكراً وفلسفة وأن كل الفرق الإسلامية كانت موحدة وتؤمن بإله واحد ورسول، وتدافع عن هذه العقيدة بما تعتقده صحيحاً من وجهة نظرها، أما التوحيد المعتزلي فإضافة إلى كونه مبدأ دينياً أصبح مبدأ فلسفياً واضحاً، و «المعتزلة تفردوا بتفسير خاص له **التوحيد**، وهم بهذا التفسير الخاص يتعاملون مع لغة الفلسفة مباشرة»[٨].

إن أغلب الباحثين المعاصرين في بحثهم لمسألة التوحيد عند المعتزلة لم يتخطوا مقالة أبي الحسن الأشعري والتي يقول فيها: «**اجتمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، وليس بجسم، ولا شبح، ولا جثة ولا صورة، ولا لحم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض (صفة) ولا بذي لون**

(٦) حسين مروة، النزعات المادية، ج ٣٤٣/١.
(٧) القرآن الكريم، ٢٨/٣٤.
(٨) حسين مروة، النزعات المادية، ج ٦٤٩/١.

ولا رائحة ولا مجسة (حاسة)، ولا بذي حرارة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتجزأ وليس بذي أجزاء وجوارح وأعضاء وليس بذي جهات»[٩] إلى آخره. فالتوحيد المعتزلي ينطلق من عدم الاشراك بالله، بقولهم: الله واحد وعدم تشبيهه بشيء، (ليس كمثله شيء). وكونه سميعاً بصيراً، لكن ليس بجسم كما هو معروف عن الأجسام التي تسمع وتبصر، وبمفهومهم هذا عن التوحيد تدخل مسألة فلسفية مهمة جداً، ومرتبطة بشكل مباشر في مفهوم المعتزلة عن التوحيد، وهي مسألة الصفات، التي سبق المعتزلة إليها الجبريان الجعد بن درهم وجهم بن صفوان، وأقدم من هذا بكثير، فقد ورد نفي الصفات في نهج البلاغة من خطبة الإمام علي بن أبي طالب حول خلق السماوات والأرض (٧٥/١ شرح ابن أبي الحديد) يقول فيها: «وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه والشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة الموصوف أنه غير الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه ومن جزأه فقد جهله» وليس هناك ما يشير إلى اطلاع منكري الصفات من جبريين ومعتزلة على هذا القول بسبب أن خطب وآراء الإمام علي بن أبي طالب لم تجمع إلا في سنة (٤٠٠ هجرية)، بعد أن كانت متفرقة في التواريخ وصدور الرجال، ولكن العلاقة الوحيدة التي يمكن من خلالها قد اطلع واصل بن عطاء على هذا الرأي هي من خلال صحبته لاحفاد علي بن أبي طالب في المدينة.

إن فلسفة المعتزلة الخاصة في نفي الصفات، بررتها النظريات المتعددة في التجسيم والتشبيه في فلسفتها للتوحيد، عندما اعتبرت الله على هيئة جسم، وأبرز المنظرين الإسلاميين في هذا المجال كان «هشام بن الحكم»[١٠]، وقد اعتمدوا

(٩) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ٢١٦/١.

(١٠) نظرية هشام بن الحكم (ت ٨٠٥م) في التجسيم ملخصها أن الله جسم ممدود، عريض، عميق، طويل، وعرضه مثل عمقه، نوره ساطع، له قدر من الأقدار في طوله وعرضه وعمقه. عن الأشعري، ص ٢٥٨. وأبو محمد هشام بن الحكم من متكلمي الشيعة القدماء، الذين عاصروا الإمام جعفر الصادق وأخذوا منه، ويذكر له الشيخ أقابزرك الطهراني في معجمه الذريعة إلى تصانيف الشيعة ج ٣١٠/١، كتاباً بعنوان (كتاب الأخبار).

آيات قرآنية وفسروها تفسيراً حرفياً، كقوله تعالى في سورة الفتح آية ١٠ ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ وبالتفسير المباشر يظهر أن لله يداً كباقي الأجسام، وكذلك قوله في سورة الرحمن آية ٢٧ ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾، أي أن لله وجهاً يتصف بالبقاء لا بالفناء، وقد اتخذت هذه الآية فرقة إسلامية تدعى البيانية، في دعواها بأن الله سيهلك ما عدا وجهه هو الباقي. وبالطريقة نفسها أوّل المعتزلة هذه الآيات لنفي الجسمية عن الله وذلك باستخدام الأدلة العقلية والتي هي التأويل بعينه، ثم استخدام الأدلة النقلية وهي ما في النصوص القرآنية بشكل صريح، ويورد أحمد أمين في كتابه «ضحى الإسلام»[١١] هذه الأدلة بما يلي:

١ـ ما أثاروه من مسألة رؤية الله بالأبصار، فقد رأوا أنه إذا انتفت الجسمية انتفت الجهة وإذا انتفت الجهة انتفت رؤية الناس له، ولا بد للرؤية من شروط كشرط الضوء وأن يكون الجسم ذا لون وذلك كله مستحيل في جانب الله.

٢ـ ما يخص قول القرآن، فحجة المعتزلة أن القرآن يقول في هذه المسألة ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾، فيما يتفق مع رأيهم العقلي من الأدلة النقلية أخذوه حجة، وما يختلف أولوه أي فسروه تفسيراً لا يتعارض مع دليلهم العقلي.

(١١) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج ٣/ص ٢٧.

فلسفة التوحيد

إن جوهر فلسفة التوحيد المعتزلي، هو تنزيه الله من الصفات وهذا الرأي، يجمع عليه كافة مفكريهم، وهذا الإجماع الذي أكده الأشعري، يؤكده المسعودي أيضاً في مروج الذهب ج ٢٤٠/٣ بقوله: «وهو ما اجتمعت عليه المعتزلة من البصريين والبغداديين وغيرهم، وإن كانوا في غير ذلك من فروعهم متباينين من أن الله عز وجل لا كالأشياء، وأنه ليس بحجم ولا عرض ولا عنصر ولا جزء ولا جوهر». ومن هذا الرأي ظهروا بأمور فلسفية مهمة أخرى حول الكون ووجوده والتي سنفصلها لاحقاً. وبفلسفتهم للتوحيد يكون المعتزلة، قد تميزوا عن كافة الفرق والمذاهب الإسلامية الأخرى وبهذا الصدد يقول الباحث أحمد أمين: «فلسفوا الوحدانية»[١٢] ومعنى الوحدانية عندهم، أن ذات الله بسيطة وغير مركبة، لأن المركب يحتاج إلى أجزاء يتكون منها، والقول بأن ذات الله مركبة يؤدي إلى خلل في وحدانية الله، لذا قالوا إن ذات الله وصفاته شيء واحد، وارتباطاً بهذا الموضوع نجد هناك فكرة تعلل إنكار المعتزلة للصفات، يوردها الباحث المسيحي، ألبير نصري نادر بقوله: «نجد المعتزلة على حذر كبير في التحدث عن صفات الله خوفاً من أن يؤدي في هذا الموضوع إلى شرك يقضي على كل توحيد، لذلك نفيت الصفات عن الله»[١٣]. بما أن الدافع الظاهري الذي دفع المعتزلة إلى هذه الفكرة أو هذه الفلسفة هو الدفاع عن الدين لأن التوحيد ركن من أركانه، فإن مسألة الحذر التي قال بها الباحث واردة جداً وجديرة بالإشارة، ولكن ألا نجد في المنطق القرآني الظاهر وخصوصاً حول التوحيد كقول القرآن ﴿ليس كمثله شيء﴾، وقوله: ﴿قل

(١٢) نفس المصدر، ص ٢٩.

(١٣) ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ج ٣٧/١.

هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد﴾، تبريراً لما سعى له المعتزلة في نفيهم للصفات، ورغم تأثر المعتزلة بالفرق والفلسفات الأخرى، لكنهم استخدموا طريقتهم الخاصة في التنزيه بعد أن وصل الأمر ببعض المجسمة والمشبهة إلى القول بأن الله كهيئة إنسان أو هو معبود إنساني وفي هذه الآراء، ما يؤدي للعودة إلى الآلهة المنحوتة على هيئة إنسان أو حيوان، كما كان عند الوثنية قبل الإسلام. ورغم خطورة المسألة، فإن المعتزلة استخدموا حرية الرأي وسلطة الدليل العقلي في مناقشاتهم مع معارضيهم، حيث «أول المعتزلة الآيات القرآنية الدالة على تشخيص أو تجسيم تأويلاً عقلياً ينفي دلالاتها المادية»[١٤]. وهذا التأويل أصبح تقليداً لدى المعتزلة. والأمر ليس مقتصراً على مسألة التوحيد فقط، بل استخدم فقهاء الاعتزال والاجتهاد العقلي في تفسير النصوص وجعلوا ما يتلاءم مع العقل والمنطق هو الصحيح. كذلك الذي ساعدهم على طرح هذه المسألة وغيرها بشكل فلسفي، هو الإطلاع على الفلسفات الأخرى، وعند متابعة نظريات المعتزلة، نجد أن التفكير بنفي الصفات بدأ بشكل بسيط، كما هو عند واصل بن عطاء إلى بناء فكري معقد، كما هو عند العلاف والنظام والسلمي والجبائيين وغيرهم، ونظرياتهم في ذلك تؤكد «إنكار جميع الصفات الأزلية»[١٥]. ونبدأ بهذه المتابعة من المؤسس واصل بن عطاء الذي نفى أن تكون هناك صفات لله كالعلم والقدرة والإرادة والحياة، ويشرح الشهرستاني هذه المسألة بدقة بقوله: «وكانت هذه المقالة في بدئها غير ناضجة وكان واصل بن عطاء يقول فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلاهين قديمين أزليين، قال ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلاهين»[١٦]، وما أسلفنا له، أن مسألة نفي الصفات كانت موجودة، وأن قول واصل ما هو إلا تأكيد ليس فيه جديد فكري، حيث إن أفكاره لم تحقق العمق الفكري والفلسفي، بل فهم التوحيد بجوهره العام، وهو عدم وجود إلهين. فالقول إن الله عالم معنى ذلك حسب التصور المعتزلي وجود قديمين أي الله والعلم،

(١٤) حسين مروة، النزعات المادية، ج ٦٥٣/١.

(١٥) عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج ٣٤٣/١.

(١٦) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٥٣/١.

وتفكير واصل كان الحذر من عدم تأليه الصفة واعتبارها إلهاً آخر أو شريك الله في القدم، وبهذا المعنى البسيط نفى واصل بن عطاء الصفات، ويعطي الشهرستاني في الملل والنحل، هذا المدلول بقوله التالي: «وإنما شرعت أصحابه»[١٧] ويعني بذلك بداية التفلسف بالمسألة ونضوجها الفكري عند المعتزلة بعد واصل، فأحد أصحابه الكبار وهو محمد بن الهذيل العلاف، قرر: إن الله ذاتاً واحدة لا كثرة فيها، فهو عالم بعلم وعلمه ذاته وقادر بقدرة وقدرته ذاته وحي بحياة وحياته ذاته، حيث جعل الوحدة التي لا تنفصل بين ذات الله وصفاته، وهذه الوحدة دلالتها توحيد الله، حيث لا يتصف به خلقه، والذات الإلهية لا تكون بدون صفاتها وهذه الصفات مدغومة فيها، فهو عالم ليس بعلم وحي ليس بحياة وبصير ليس ببصر وسميع ليس بسمع، بهذه الفكرة العميقة الفلسفية استطاع العلاف أن يلغي الثنائية التي يمكن أن تقوم بين الله وصفاته. ويفسر لنا هذا المفكر نظريته في التوحيد بقوله الذي ينقله الأشعري «هو الله عالم بعلم هو هو وقادر بقدرة هي هو وهو حي بحياة هي هو»[١٨]. وهنا يلغي العلاف اكتساب الله للصفات المعروفة في الأجسام الأخرى، وبذلك يجعله لا شيء كائن، فعندما نقول فلان عالم أي اكتسب علماً من خارجه وكذلك اكتساب القوة والحياة، وهنا لا بد من الثنائية بين الصفة والموصوف، وقد يفسر الأمر بأن هناك خالقاً للصفة من دون الله، وهذا هو عين الشرك في الوحدانية حسب المفهوم الإسلامي للتوحيد بشكل عام. والآيات التي تعطي الله صفات الجسمية، يفسرها العلاف بأنها ذاته كقوله «الله وجهه هو هو ونفسه هي هو ويقول يده بمعنى نعمته»[١٩]. وبهذا يتضح أن العلاف استطاع اخراج الفكر المعتزلي من الإحراج الذي قدمه له خصومه القائلين بإثبات الصفات وما أعظمه من إحراج حين يقال: إن الله ليس بعالم وليس بقادر. وبسبب القول بنفي الصفات، أطلق على المعتزلة اسم المعطلة من قبل خصومهم، أي تعطيل الله عن صفاته، ومن وجهة نظر الفكر المعارض للمعتزلة أن إلغاء صفات الله معناه

(١٧) نفس المصدر.

(١٨) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ٢٢٥/١.

(١٩) نفس المصدر.

إلغاء لوجوده. وقد لخص الشهرستاني هدف فلسفة العلاف بأنها نفي للصفات إثبات للذات.

ويأتي بعد أبي هذيل العلاف تلميذه إبراهيم بن سيار النظام، فيلسوف المعتزلة الذي أسس نظاماً فلسفياً داخل الفكر المعتزلي، آخذين بنظر الاعتبار الإزدواجية التي كانت تسود المذاهب الفلسفية، كونها تحمل عناصر مادية مثالية.

لقد تبنى النظام فكرة أستاذه العلاف في مسألة الصفات، لكنه زاد عليها بقوله: «معنى قولي عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه. ومعنى قولي قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه ومعنى قولي حي إثبات ذاته ونفي الموت عنه»[٢٠]. بذلك يكون النظام قد لجأ إلى نفي معكوس صفة الذات أي ما هو نقيض الذات. ففي الوقت الذي أثبت فيه الذات ألغى النظام ما يفسر من معكوس صفة ذات الله، ويفسر حسين مروة فكرة النظام هذه بقوله: «يرى لكل صفة منها جانباً إيجابياً هو إثبات الذات وجانباً سلبياً هو نفي ضدها»[٢١]. أما الجديد الذي كشفه الشهرستاني في مسألة الصفات عند النظام فهو قوله بصفة الإرادة وأن الله ليس موصوفاً بها على الحقيقة وبهذا يثبت النظام لا ثنائية بين الله وإرادته، فهو مريد ليس بإرادة أي ينفي عنه صفة العجز وهو معكوس الإرادة وعلل النظام ذلك بأمرين: الأمر الأول إذا وصف بها «أي الإرادة» في أفعاله فيكون هو خالقها بعلم وقدرة وبذلك تكون له صفات العلم والقدرة التي يجمع المعتزلة على نفيها عن ذات الله. أما الأمر الثاني، يخص مسألة القدر، فإذا وصف بكونه صاحب إرادة على أفعال الناس فمعنى ذلك أن الناس مجبرون لا مخيرون في حياتهم، وبهذا ينهدم ركناً أساسياً من أركان الفكر المعتزلي وهو الغاء القدر وإسناد أفعال الناس لهم، حتى تكون هناك شرعية في الثواب والعقاب. وحول صفة الإرادة يتقدم لنا معتزلي آخر وهو بشر بن المعتمر برأي آخر حيث يعتبر «إرادة الله فعل من أفعاله وهي على وجهين، صفة ذات وصفة فعل»[٢٢]. فصفة الذات كما هو معروف عند المعتزلة مطابقة لذات الله، وهو يملك

(٢٠) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ٢٢٧/١.

(٢١) حسين مروة، النزعات المادية، ج ٨٤٥/١.

(٢٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٧١.

الإرادة لجميع أفعاله، وصفة الفعل التي أضافها ابن المعتمر فهي مخلوقة له، أي لم تكن موازية لوجوده، فالله يملك الإرادة عندما يصدر عنه فعل الإرادة لأن الإرادة هي هو.

ومعمر بن عباد السلمي صاحب الفرقة المعمرية الذي يعتبره الشهرستاني «من أعظم القدرية مرتبة في تدقيق القول ينفي الصفات»[23]. إن الجديد الذي أتى به السلمي في مسألة الصفات وتأكيد التوحيد المطلق، هو قوله بالمعاني في نفي الصفات «إن الله عالم بعلم وأن علمه كان علماً له لمعنى والمعنى كان لمعنى لا إلى غاية»[24]. لهذا سمي هذا المفكر ومن اعتقد اعتقاده بأصحاب المعاني، حيث استعاضوا عن الصفات بالمعاني وكل شيء يحدث يربط بمعنى لا بصفة، وتتكون لهذا المعنى سلسلة مترابطة من المعاني إلى ما لا نهاية، فإن الجسم إذا تحرك تحرك لمعنى وإن سكن سكن لمعنى، والله يكون عالماً لمعنى وقادراً لمعنى وحياً لمعنى، ولكن هل من الممكن أن تحل المعاني محل الصفات وتكون ثنائية في القدم مع الله؟ فإن حدث ذلك، يعني وجود ثغرة في التوحيد المعتزلي، الذي حاول معمر كغيره من مفكري المعتزلة أن يلغي كل ثغرة في ذلك ويقدم ذات الله منزهة من كل صفة قد تمثل الثنائية مع هذه الذات. ومعمر يحرص على عدم حدوث ذلك بقوله: «لا يقال يعلم نفسه لأنه يؤدي إلى تمايز بين العالم والمعلوم ولا يعلم غيره، لأنه يؤدي إلى تمايز بين العالم والمعلوم أيضاً»[25]، فعلمه لمعنى العلم بالأشياء لا صفة له كونه عالماً، ولكن المصادر المتوفرة السابقة والمعاصرة لا تشير بشيء إلى انتقال المعاني إلى صفات وتبقى هذه المسألة دقيقة جداً، كما دقق فيها معمر السلمي حسب وصف مؤرخي الفرق الإسلامية له، ويبقى تساؤلنا يحمل شيئاً من الموضوعية ويحتاج إلى دقة في فهم ما يميز بين المعاني والصفة حيث يبقى: المعنى مجهولاً والصفة معلومة. أما آخر مفكر نتعرض له في فلسفة التوحيد وفكرتها المركزية عند المعتزلة فهو أبو علي محمد بن عبد الوهاب

(٢٣) نفس المصدر ص ٧٢.

(٢٤) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١/٢٢٨.

(٢٥) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٧٥.

الجبائي، الذي يذكر له الشهرستاني القول التالي: «إن الله عالم لذاته قادر حي لذاته»[26]، ويفسر ذلك بأنه اعتبر الصفات أحوالاً لا صفات، كذلك قال بهذا ابنه أبو هاشم الجبائي، ويفسر الشهرستاني ذلك بقوله: «الله هو عالم لذاته بمعنى ذو حالة هي صفة المعلومية، وراء كونه ذاتياً موجوداً، وإنما يعلم الصفة على الذات لا بانفرادها فأثبت أحوالاً هي لا معلومة ولا مجهولة»[27]، فيكون الجديد الذي أدخلته الجبائية في فلسفة الصفات لدى المعتزلة هو القول بالأحوال، أي تحويل الصفات إلى أحوال لذات الله، ليست منفصلة عنها، ويذكر ذلك الإسفرائيني عن الجبائي الابن بقوله: «وكان من جهالته قوله بالأحوال حتى كان يقول إن العالم له حال يفارق به من ليس بعالم»[28] والأسفرائيني معروف بعدائه الشديد للمعتزلة، ولكن لا محالة في سبيل البحث عن حقيقة أي فكر أن يكون اللجوء إلى الأعداء والمؤيدين.

عرضنا بشكل مفصل تدرج التطور في الفكر المعتزلي وفلسفته في قضية الصفات والتي اختلفت بها نظريتهم في التوحيد عن الفرق الإسلامية الأخرى ما عدا بعض الذين وافقوهم في المواقف كالخوارج والمرجئة في مسألة انكار بعض الصفات. وهدف المعتزلة في هذه المسألة يحدده أحد فقائهم المشهورين القاضي عبد الجبار بقوله: «واعلم أنهم اجمعوا على أن الله واحد كما نطق به القرآن ودل عليه العقل وليس هدفهم بهذا القول أنه واحد في الوجود لأنهم قد أثبتوا غيره موجوداً من المحدثات بل العلم بوجودهما أظهر من حيث المشاهدة فهدفهم في ذلك أنه واحد في صفاته»[29].

(٢٦) نفس المصدر ص ٨٤.

(٢٧) نفس المصدر ص ٨٥.

(٢٨) الأسفرائيني، التبصير بالدين، ص ٨٧.

(٢٩) القاضي عبد الجبار، فصل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٣٤٧.

مسألة خلق القرآن

تعتبر هذه المسألة جزءاً أساسياً في التوحيد المعتزلي وعلاقتها من صلب مسألة نفي الصفات، وفي عهد الخليفة العباسي المأمون، فرضت رسمياً على الفقهاء وعلماء الدين، وملخص هذه المسألة هو نفي أن يكون الله كلاماً قديماً يشاركه في القدم كباقي الصفات، لذا قالت المعتزلة إن كلام الله مخلوق حادث وليس قديماً. والأصل التاريخي لهذه المسألة في الفكر الإسلامي يرجع إلى الجعد بن درهم مربي آخر خلفاء بني أمية محمد بن مروان. والباحث أحمد أمين يقول حول أصل هذه المسألة «ويختلف الباحثون في أن المسلمين تأثروا في قولهم بخلق القرآن باليهودية أو المسيحية تقليداً لقولهم في عيسى بأنه كلمة الله، وكلمته لا يصح تكون مخلوقة، وقلد المسلمون ذلك بقولهم مثل هذا القول في كلام الله»(٣٠). وحول هذه المسألة، دار صراع جدي بين المعتزلة ومعارضيهم، وقد تحول ذلك إلى مجال السياسة عندما بدأ المأمون بفرض هذا الرأي، مستخدماً السلطة السياسية لإجبار الفقهاء والعلماء على القول به، وبسبب ذلك فتحت السجون وقامت المحاكمات وأُنشىء ديوان خاص بذلك سمي بديوان المحنة. وفي الوقت الذي يقول به المعتزلة إن كلام الله مخلوق وليس بقديم وإنه أنزل على محمد «ص» وغيره من الأنبياء كأفكار نطقوا بها بإيحاء من الله، فإن الأصولية ترى أن كلام الله قديم ويبالغ بعضهم بالقول، إن الجلد والغلاف قديم فضلاً عن القرآن. ويحدد الأشعري قول المعتزلة ومثلهم الخوارج والزيدية في كلام الله بما يلي: «إن القرآن كلام الله إنه ملخوق الله. لم يكن ثم كان»(٣١). وبهذا القول يحدد كلام الله محدثاً، وليس قديماً، ورغم اختلاف مفكري المعتزلة حول هذه المسألة، لكنهم اجمعوا على أن

(٣٠) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج ١٦٣/٣.

(٣١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ٢٥٢/١.

كلام الله مخلوق. ومن الناحية السياسية إن إثارة هذه المسألة من قبل السلطة والإجبار عليها يجعل هناك تبايناً بين الفكر الحر الذي يسعى لتطبيقه المعتزلة وبين هذا الإجبار السلطوي. لذا يعتبر فرض هذه المسألة من المسائل التي أساءت إلى المعتزلة وتحجيرهم [illegible] العقلي كما أسلفنا إلى ذلك. علماً أن فرض هذه المسألة ليس بذات أهمية كبرى، وكان بالإمكان تجنبها. كما انتبه إلى ذلك الباحث فيليب حتي بقوله: «وما لبثت عقيدة خلق القرآن [illegible] أن أصبحت محك الإيمان وترتب على رجال الدولة ومنهم القضاة أن يسلموا بها... وبذلك انقلبت تلك الحركة التي كانت ترمي إلى الفكر الحر، فأصبحت أداة لقمع حريته»(٣٢). والواضح أن هذا الموقف لم ينبع من جوهر الفكر المعتزلي، بل نبع من الاختلاط بالسلطة، وأنه لم يعد مسؤولية هذا الفكر، بقدر ما هو مسؤولية الخليفة ووزرائه وإن كانوا يمثلون أو يتبنون أيديولوجية المعتزلة.

وفي ختام الحديث عن التوحيد المعتزلي نقول إن الدعوة له لم تتوقف عند المعتزلة فقط، بل استمرت إلى الوقت الحاضر في الفكر الإسلامي المعاصر من باب التجديد في الدين بمعنى العودة للأصول القديمة، وهذه الظاهرة ينطبق عليها مصطلح السلفية وليس مصطلح التجديد بالمعنى الدقيق للمصطلح، لذا نرى ضرورة الفصل بينهما وأن ما يحكم في الفصل بين ما هو سلفي وما هو مجدد، هو التعامل مع روح العصر، وأهم هذه الدعوات إلى التوحيد بالروح السلفية، هي دعوة محمد بن عبد الوهاب النجدي (ت ١٧٩١م) المختلفة جذرياً عن دعوة المعتزلة العقلية، والتي كانت متقدمة جداً، قياساً بالدعوة الوهابية المتأخرة عنها بعشرة قرون تقريباً، ولكن الزمن لا يحدد ذلك دائماً، فهناك كثرة من النظريات والأفكار والأخلاق القديمة لم تعد بالية مقارنة مع البالي الجديد.

إن جوهر الدعوة الوهابية، هو رفض الشعائر والتقاليد بإحياء المناسبات الدينية وزيارة قبور الأولياء، وهذه الدعوة تعتبر عودة لما طرحه الفقيه ابن تيمية (ت ١٣٢٨م) وابن قيم الجوزية (ت ١٣٥٠م) أهم الآثار الفكرية لهذه الحركة

(٣٢) فيليب حتي، تاريخ العرب، ص ٥٠١.

كان «كتاب التوحيد» وهو المؤلف الرئيسي لمحمد بن عبد الوهاب. وقد حققت السلطة السعودية أغراضها بواسطة الأيديولوجية الوهابية حيث أصبحت كأيديولوجية دينية لها، وهذا ما يذكرنا كثيراً بالعلاقة بين فكر المعتزلة والسلطة العباسية من حيث العلاقة بالقرار السياسي وذلك في خلافة المأمون وحتى خلافة المتوكل، الذي اتخذ من السلفية سلاحاً إيمانياً للقضاء على فكر المعتزلة باستخدام شتى صنوف الاضطهاد والتعسف.

مبدأ العدل

وهو المبدأ الأساسي الثاني من مبادىء المعتزلة بعد مبدأ التوحيد من حيث الأهمية، لذا عرفت المعتزلة بالموحدة والعدلية. وقولهم في عدالة الله تنسحب على موقفهم الاجتماعي ضد الظلم والطغيان، وكذلك مرتبط بفلسفتهم بالقدر. والعدل عندهم كما يذكره المسعودي بقوله: «فهو الله لا يحب الفساد ولا يخلق أفعال العباد، بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة التي جعلها الله لهم وركبها فيهم وأنه ولي كل حسنة أمر بها وبريء من كل سيئة نهى عنها»[٣٣]. ومعنى هذا أن الله عادل غير مسؤول عن ظلم العباد لأنفسهم ولغيرهم، والمعنى الخفي في رأي المعتزلة هذا أن الله خلق العدل للإنسان ويجب أن يتصرف به وبهذا يصبح مسؤولاً عن أفعاله، وهنا تكمن عدالة الحساب في الدنيا والآخرة، وأن النظام الاجتماعي من خلق وتدبير الناس والقدرة التي جعلها الله فيهم هي العقل بعينه، وأن الله لا يقدر على فعل السيئات ولا على الظلم. ونجد فائدة في ذكر نصين شعريين لأحد الصوفيين المشهورين وهو جلال الدين الرومي (١٢٠٧م - ١٢٧٣م)، يصور فيهما منطق الاختيار والجبر تصويراً أدبياً، عبر من خلالهما عن أفكار فلسفية عميقة، ويعد جلال الدين الرومي من الصوفية التي أخذت بالمنهج القدري المتأرجح بين الاختيار والجبر. ما قاله في الإجبار:

«إن عمل مني كأساً فأنا كأس

وإن صنعني خنجراً، فخنجراً أكون

وإن عمل مني ينبوعاً فسأسكب المياه

وإن عملني ناراً فإني أبعث الدفىء

---

(٣٣) المسعودي، مروج الذهب، ج ٢٣٤/٣.

أنا ريشة بأصبعه»[٣٤].

نفهم من هذا النص كيف يهتز الإنسان في الكون بعد أن سلبت إرادته وقدرته وتحكمه في فعله، وأن الإرادة المسلوّبة لم تكن قيد الإرادة الإلهية فقط، بل تصبح قيد السلطة السياسية التي تطلب من الناس أن يكونوا كذا النموذج بقوة القمع التي تملكها. أما في الاختيار فيقول جلال الدين الرومي على لسان رمز القوة الأسد: «وضع السيد الرب أمام أرجلنا سلماً فيجب علينا أن نصعد إلى السطح درجة فدرجة».

هناك ينبغي عليك أن تكون قدرياً.

لك رجلان فلماذا تتكلف العرج.

لك يدان فلماذا تخبيء أصابعك.

حينما يعطى الإنسان فأساً ويضعه في يده قصده واضح ماذا يريد من دون كلمات، أيدينا شبيهة بهذا الفأس، علامة معطاة من الرب»[٣٥].

ومن خلال ذلك تتجلى لنا بعمق المسؤولية الملقاة على الإنسان عندما يستطيع عمل كل شيء بإرادته وفي الحالتين من يكون مسؤولاً عن العدالة، الله أم الإنسان؟ ولماذا الثواب والعقاب؟ هذا ما سنناقشه في جوهر العدل عند المعتزلة.

(٣٤) مثنوي جلال الدين الرومي، ج ١٦٠/١، التراث الفلسفي الإسلامي في أبحاث سوفيتية، ص ١١٦.

(٣٥) نفس المصدر.

جوهر العدل

إن العدل المعتزلي يكمن أساساً في تنزيه الله عن القبح «لا خلاف بينهم في أنه منزه عن كل قبيح وإن ما أثبت أنه قبيح ليس من فعله ولا يوصف بالقدرة على ما يقبح»[٣٦]، وهذا الأمر لدى المعتزلة لا ينفصل عن أمر الصفات، فالقبح صفة كما هو الحسن فيأتي نفي القبح عن الله هو نفيهم كونه حسناً ولا يعني نفي الأول إثبات الثاني أو العكس، فهذه مسألة تتعلق بإثبات الذات دون أية صفة. وفي نفي صفة القدرة ينطلق إلى تأكيد مبدأ العدل كما جاء ذلك على لسان النظام «إن الله لا يقدر على ظلم أحد. ولا على شيء من الشر. وإن الناس يقدرون على كل ذلك»[٣٧]. وعدم القدرة على الظلم هي العدالة بعينها حيث كان مبدأ النظام في نفي الصفات معكوس الصفة إلى جانب إلغاء الصفة نفسها لتأكيد الذات الإلهية. وهناك اختلاف بين مفكري المعتزلة حول العدالة الإلهية والتي تنعكس في الفكر المعتزلي على المجتمع، يذكر هذا الاختلاف الأشعري في مقالاته[٣٨]. ونستخلص منها ستة اختلافات مهمة هي:

١ـ استحالة أن يفعل الله الجور والظلم لأن ذلك لا يكون إلا عن نقص ولا يجوز النقص في الله.

٢ـ لو فعل الله الظلم لأصبح قبيحاً ولا يجوز أن يكون الله قبيحاً ولو فعل الله الظلم لأصبح ظالماً ولا يجوز أن يكون الله كذلك.

٣ـ إن الله يقدر أن يظلم ولكن الظلم لا يكون إلا من عيب فالله لا يكون

(٣٦) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٣٤٨.

(٣٧) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ١٤٧/٤.

(٣٨) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ٢٥٢/١.

كذلك.

٤ـ إن الله يقدر أن يفعل العدل وما شابهه الصدق، أما الظلم فلا يفعله.

٥ـ يقدر الله على الظلم لكن الأجسام والعقول التي أنعم الله بها على خلقه تقول إنه لا يظلم.

٦ـ ليس هناك شك بأن الله لا يظلم فالشك والنفي كون الله ظالم تبعد عنه الظلم.

كل هذه الآراء التي ذكرها الأشعري دون أن يذكر قائليها، تدل على أن الله لا يظلم وهو يحب العدل ويجسده في خلقه. وهذه العدالة يجسدها المعتزلة سياسياً في رأيهم باختيار الإمام الحاكم، فهم أولاً يشترطون انتخابه من قبل الناس، وثانياً يلغون حصر الإمامة في قريش، يذكر المسعودي ذلك بقوله: «إذا كانت المعتزلة وغيرها من الطوائف، تذهب إلى أن الإمامة اختيار من الأمة... سواء كان قريشياً أو غيره من أهل ملة الإسلام وأهل العدل والإيمان»[٣٩]. وعن تاريخ النشاط الفكري والسياسي لتحقيق هذا المبدأ، فإن أبا القاسم البلخي يحدده، «كمبدأ ابتدأ من الغيلانية»[٤٠]. وقد سبق وعرفنا من هم الغيلانية الذين حرَّضوا على الثورة ضد بني أمية بقيادة غيلان الدمشقي والذين وقفوا مع يزيد بن الوليد بن عبد الملك في انتفاضة سنة (١٢٦) هجرية ضد ظلم وفساد ابن عمه الخليفة الوليد بن يزيد بن عبد الملك. وعرفنا أيضاً أن هذه الغيلانية تعد جذراً من جذور المعتزلة في مسألة إنكار القدر والقول بحرية الإنسان والتي تأتي جوهراً لمسألة العدل عند المعتزلة وحيث إن رفض مسألة القدر كان لها جوهر سياسي واضح يتلخص بتحميل السلطة الأموية عدم تطبيق العدالة الاجتماعية، وإن الله بريء من فعل الظلم الذي تمارسه السلطة ضد الناس، وحتى أعداء الفكر المعتزلي من الذين يحاولون تشويهه، يعترفون بعدم مجاملة المعتزلة للحاكم الظالم، كما جاء ذلك على لسان

(٣٩) المسعودي، مروج الذهب، ج ٣/٢٦٠.

(٤٠) أبو القاسم البلخي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١١٥.

الاسفرائيني: «كانوا يقولون إن من جالس السلطان فهو فاسق لا مؤمن ولا كافر خالد مخلد في النار»[٤١]، والمعروف أن الفاسق في رأي المعتزلة هو صاحب الذنب الكبير، ودليل أنهم لا يقصدون أي سلطان كما يذكر الاسفرائيني فإنهم وقفوا مع المأمون ولم يقفوا مع آبائه لاختلاف سياسة هذا الخليفة عن ظلم المنصور جده وسياسة الرشيد أبيه وخصوصاً في الجور على العلويين. وعن نضالهم في سبيل العدل يكشف لنا الباحث برهان الدين دلو ما يلي: «ولما خاب أمل المعتزلة في حكم آل أمية لتحقيق العدل والمساواة وايقنوا من تنكر العباسيين لهذه المبادىء واصلوا نضالهم بطريقتهم الخاصة فاتجهوا إلى العمل السري المنظم»[٤٢]، وقد بدأ هذا التنظيم من أيام مؤسسهم واصل بن عطاء، حيث أرسل دعاته إلى أغلب بلدان الدولة العباسية لمجابهة سياسة الخلافة المتناقضة مع العدالة الاجتماعية، وامتد تنظيمهم «من الصين شرقاً إلى المغرب غرباً ومن اليمن جنوباً إلى الجزيرة في الشمال»[٤٣]، وطبيعة هذا التنظيم ومهمته الأساسية كانت فكرية، حيث يتم التثقيف بالأصول الخمسة للفكر المعتزلي، وكانوا يستغلون المساجد، حيث يجلس الداعي في زاوية من المسجد بشكل دائم حتى يجمع حوله الناس، فيبدأ بتثقيفهم واختبارهم ويختار من هو أجدر لإدارة شؤون التنظيم، والذي لا تعطي المصادر التاريخية تفاصيلاً عن هذا التنظيم، هل هو شبيه بتنظيم حزبي على طريقة أحزاب الإسماعيلية كالتنظيم القرمطي وغيره أو التنظيم الكيساني السري الذي تحمل أعباء الدعوة العباسية؟

ويتضح أن الالتزام بهذا التنظيم أساساً كان التزاماً فكرياً أكثر منه التزام سياسي، وقد كشف لنا بعض الباحثين عن وجود نساء معتزليات ساهمن بهذا التنظيم منهن على سبيل المثال بنت المعتزلي المعروف أبي علي الجبائي «وكانت داعية في الناس وينتفع بها في تلك الديار»[٤٤]، وفي سبيل تطبيق هذا المبدأ وتأكيد النزعة

(٤١) الأسفرائيني، التبصير بالدين، ص ٧٧.

(٤٢) برهان الدين دلو، مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي، ص ٣٩٠.

(٤٣) أحمد بن يحيى المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ٤٢. محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، ص ٥٨.

(٤٤) نفس المصدر، ص ٥.

العقلية في تحقيق دولة الشورى، ساهم المعتزلة في إسناد العديد من المواقف المناهضة للسلطة، وكانت مساهماتهم مبنية على الأسس التالية:

١ـ التصدي للظلم والجهاد ضد الظالمين.

٢ـ الدفاع عن المستضعفين المظلومين.

٣ـ توزيع الأموال بالعدل والمساواة بين المستحقين.

٤ـ الإنتصار لآل علي بن أبي طالب.

تعبر هذه الأسس عن نصرة العدالة وتحقيق مبدأ العدل والأساس الأخير مرتبط أولاً بشخصية علي بن أبي طالب غير المتهاون في الانتصار للحق والعدل، وقد جاء ذلك باعتراف مبغضيه قبل محبيه، ولو تهاون قليلاً بالحق والعدل لدامت دولته وكسب جولة التحكيم مع معاوية. لقد تكلم علي بن أبي طالب عن الحق في أكثر من خطبة ووصية، بمعنى الحق كسلوك والحق الشريعة والقانون، وقد شغلت هذه المسألة كل سياسته وهو يعبر عن استخفافه بالسلطة بقوله لعبد الله بن عباس بأن نعله الذي يخصفه أحب إليه من هذه الإمارة بدون هذا العدل، ومرتبط ثانياً: بالتنكيل والتعذيب الذي كان يواجهه أبناء وأحفاد علي من السلطة الأموية ثم العباسية، حيث كان قرار هاتين السلطتين التصفية الجسدية لكل من تبقى من آل علي لأن الناس يرون فيهم الزعامة والقيادة لثوراتهم ضد هاتين السلطتين، ما عدا المأمون من الخلافة العباسية فإنه جعل ولي عهده أحد أحفاد علي، الملقب بالرضا، ثم اغتيل من قبل العباسيين المختلفين على هذه الولاية، أو من المأمون نفسه كما تذهب إلى ذلك بعض الروايات، حين استخدم أسلوباً آخر للقضاء على رموز آل علي عندما أفسح المجال لنشاطهم السياسي العلني حتى يتقي شر تنظيمهم السري. إن العدل كان هدفاً لتحرك المعتزلة السياسي ودعوة لتطبيقه اجتماعياً، وحجتهم على ذلك كانت قوية، ولها جانب روحي مؤثر على الناس وهي كون الله يحب العدل، وأن للإنسان قوة وإرادة على قيام الظلم أو العدل، ومثلما ارتبط مبدأ التوحيد عندهم بنفي الصفات فإن مبدأ العدل ارتبط بمسألة الحرية ونفي القدر، وقد

وجدوا لأيديولوجيتهم الحقوقية هذه سنداً في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وما ربك بظلام للعبيد﴾[٤٥]، وقوله: ﴿وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾[٤٦]، وقوله: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾[٤٧] وهذا هو الجانب الديني الذي أكده المعتزلة عن طريق المنقول من آيات القرآن الكريم، والقرآن كما هو معروف يعتبر مصدراً لا يضاهيه أي مصدر آخر في تأكيد المسائل الدينية بشكل خاص، ومسألة العدل هي الأخرى من صميم هذه المسائل، ولا تقل أهمية عن مسألة التوحيد حيث «إن نظريات شيوخ المعتزلة تدور على صفتين أساسيتين من الصفات الإلهية هما العدالة والتوحيد»[٤٨]، فمن تمسك بالتوحيد المعتزلي والعدل سمي معتزلياً أو مناصراً له. أما المبادىء الثلاثة الأخرى فهي: الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجميعها تعتبر فروعاً للمبدأ الثاني. وأول هذه الفروع والثالث في الأصول، هو مبدأ الوعد والوعيد، ويأتي بمعنى الترغيب والتهديد، فالوعد ما يخص الثواب كالوعد بالجنة، والوعيد ما يخص العقاب كالتهديد بجهنم، وهذا مرتبط أساساً بحرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله وهذا المبدأ ذو مهمة مكملة لتطبيق العدالة تتمثل في الإخبار والإنذار، حتى تتحقق شرعية أو قانونية هذا التطبيق. يذكر المسعودي هذا المبدأ بقوله: «فهو أن الله لا يغفر لمرتكب الكبائر إلا بالتوبة، وأنه لصادق في وعده ووعيده، لا مبدل لكلماته»[٤٩]. والمبدأ الرابع هو المنزلة بين المنزلتين، الذي كان ذريعة واصل بن عطاء في اعتزاله شيخه الحسن البصري في مسجد البصرة، وملخص هذا المبدأ أن فاعل الذنب الكبير هو في درجة وسطى بين المؤمن والكافر، يذكر ذلك المسعودي بقوله: «فهو أن الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر، بل يسمى فاسقاً، على حسب ما ورد التوفيق بتسميه، واجمع أهل الصلاة على

---

(٤٥) القرآن، ٤٦/٤١.

(٤٦) القرآن، ٥٧/٢.

(٤٧) القرآن، ٩٠/١٦.

(٤٨) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٨١.

(٤٩) المسعودي، مروج الذهب، ج ٢٠٥/٣.

فسوقه»[٥٠]، وأن مهمة هذا المبدأ هي تحديد نوع العقاب الذي تقتضيه العدالة. والمبدأ الخامس من مبادىء المعتزلة هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا المبدأ تربوي بالدرجة الأولى ويحرص على تطبيق العدل، لأن المعروف هو أن يسود العدل بين الناس سواء كان على مستوى السلطة السياسية وعلاقة الناس بها، أو كعلاقة اجتماعية فيما بينهم، والمنكر تعبير عن الظلم والباطل، أي القبيح الذي هو عكس جوهر العدالة الإلهية والإنسانية. إن هذه العدالة لا تتحقق، إلا أن يأمر الناس بالمعروف وينهوا عن المنكر، بذلك يكون هذا المبدأ مرتبطاً ارتباطاً مباشراً بمبدأ العدل وهو فرعه التربوي والأخلاقي والتعليمي، الذي يحث الناس على المحافظة على العدل وتحقيقه في استعدادهم الروحي له، ويجسد القرآن هذا المبدأ بقوله: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾[٥١].

هذه هي المبادىء الأساسية والعامة لدى المعتزلة والتي بأولها وثانيها كانت تسميتهم بالموحدة والعدلية. والمعتزلة «تميز المعتزلة اتباعها من أعدائها بسؤال للناس خفية، هل قرأتم الأصول فإذا كان الجواب بالإثبات فهموا أن المجيب معتزلي»[٥٢].

بعد أن اطلعنا على ملابسات نشوء المعتزلة وبداية تفلسفهم في مبدأ التوحيد خصوصاً في مسألة الصفات وفلسفتهم في حرية وإرادة الإنسان، وقبل الدخول في نظرياتهم بالوجود، سنبحث هذه المسألة من وجهة النظر الدينية بشكل عام، كونها كانت الأساس في فلسفة المعتزلة حول الوجود.

---

(٥٠) نفس المصدر.

(٥١) القرآن، ٣ـ ١٠٤.

(٥٢) ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ج ١/ص ١٧.

الفصل الثالث

الوجود في الفكر الديني

- الوجود في التوراة
- الوجود في القرآن
- أفكار فلسفية دينية معاصرة

انشغل العقل البشري بمسألة الوجود منذ بدأ الإنسان بعقله المفكر يحبو على الأرض، وانشغاله بما يحيطه من الأشياء التي تثير تساؤله وفضوله، وفي سبيل أن يتعايش مع هذه الموجودات التي حوله، تطلب الأمر معرفته لها ولأسباب وجودها، ولم يكتف الإنسان بالتساؤل عما حوله بل تعدى ذلك بالتساؤل عن نفسه وعن حقيقة وجوده ككائن حي، وفي البداية بدا له كل شيء غامضاً بحكم جهله، ومن محاولته في التعرف انتجت له الرؤية الأسطورية حول ظواهر الكون، وإن دققنا بالأفكار الدينية القديمة والتي وردت في الكتب المقدسة نجدها تتفق مع المضمون الأسطوري لمعرفة الوجود التي تحدث بها السومريون والبابليون وغيرهم من الأقوام القديمة حول بداية الخلق والتكوين، ولكن هذا لا يعني أن هذه الأساطير والأفكار الدينية كانت خالية من بعض تفسيرات العصر الحالي للوجود أو من أفكار فلسفية بشأن ذلك. ولهذا لا نجد المادية الفلسفية ببذورها الأولى في الفلسفة اليونانية على سبيل المثال كانت خالية من هذه الأفكار الأسطورية، كما ورد ذلك في نظريات فلاسفة المدرسة الطبيعية، فسولون القانوني المشهور باسم طاليس (٦٢٤- ٥٤٦ق.م.) قال: «الماء أصل الأشياء أو الجوهر الأوحد الذي تتكون منه الأشياء وتعود إليه، ويرى أن الأرض تطفو فوق المياه، وقد خرجت منها، وهي أسطوانة تطفو فوق المياه أيضاً أو هي جزيرة كبرى في بحر خضم وهي تستمد من هذا البحر اللامتناهي ما تفتقر إليه»[1]، وانكسيماندريس (٦١٠- ٥٤٦ق.م) «اعتبر أن المادة تملأ كل المكان وهي مادة غير معينة لا حدود لها تسمى الأبيرون، ومن يقول: إنه يرى أن من هو لا متناهي هو شيء غير العناصر بل منه نشأت»[2]، وقد تشكل العالم بصدور الهواء والماء من هذه المادة. أما انكسيمانس

(١) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ص ٢٢. موجز تاريخ الفلسفة، ص ٦٤.

(٢) النشار، مصدر سابق، ص ٢٩. الموجز، مصدر سابق، ص ٦٨.

(٥٨٨ـ ٥٢٥ق.م) فقد اعتبر الهواء هو المادة الأولى ومنه كانت الحياة أيضاً، «ولما كان الهواء أصل الإنسان، فهو أيضاً أصل العالم، فحين تلبد الهواء، وجدت الأرض، وهي واسعة عريضة، وتبَعاً لهذا فإن الهواء يمدها بوجودها»[٣]. إن كل أفكار هؤلاء الفلاسفة الأوائل لم تتعدى في ماديتها الأفكار الأسطورية التي قالت بها الأقوام القديمة، حيث اعتبروا هذه الأصول المادية عبارة عن آلهة، ومن خلال التدقيق في نظرية العناصر الأولى عند اليونان نجد أصلها في الأفكار السومرية واضحاً، يهدينا إلى ذلك الباحث العراقي طه باقر وزميله بشير فرنسيس في بحثهما المشترك، الخليقة وأصل الوجود، وذلك بقولهما: «يمكننا القول إن السومريين **سكان جنوب العراق** سبق لهم أن أوجدوا فكرة العناصر الأولية في أصل الأشياء ولا سيما العناصر الأربعة التي تعزى إلى فلاسفة الإغريق الأول»[٤]. لقد دلت هذه الأفكار السومرية على كونها هي الأصل بما يلي: ١ـ كونها اعتبرت البدء بعنصر الماء الأزلي. ٢ـ من هذا العنصر كانت الأرض والسماء. ٣ـ من اتحاد الأرض والسماء كان الهواء. ٤ـ من اتحاد الهواء بالأرض بوجود الشمس كانت الحياة.

إن بداية تفكير الإنسان كانت بداية مادية بمعنى أنها انطلقت من الطبيعة، ورغم استحالة تحقيق التفسير المعقول آنذاك، لكن ما توصل له بما يسمى الآن أساطير كان خطوة فلسفية جريئة في دراسة الكون وأساساً لنظريات علمية لاحقة، و «تعتبر أفكاراً ناضجة في الدرجة الأولى التي تتيحها معارف تلك الفترة من بداية حضارة الإنسان»[٥]. وفي فلسفة الوجود هناك من يرى العلة في ما وراء الطبيعة، وهناك من يراها في الطبيعة نفسها، والاختلاف الجوهري بين الرأيين، يتعلق بالإيمان بوجود الله، كما يذهب إلى ذلك أحد رموز الفكر الديني المعاصر «آية الله محمد باقر الصدر»[٦]، حين يقول: «تتعارض المادية مع الإلهية حينما تعرض مسألة الوجود

(٣) النشار، مصدر سابق، ص ٣٢.

(٤) طه باقر، بشير فرنسيس، الخليقة وأصل الوجود، مجلة سومر، العدد الخامس، سنة ١٩٤٩.

(٥) فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، ص ٣١.

(٦) مفكر وسياسي عراقي قاد الاتجاه الديني الشيعي في العراق، ومؤسس حزب الدعوة الإسلامي، تميز من بين علماء الدين بخطه السياسي الهادف إلى قيام دولة إسلامية، رافضاً مبدأ التقية المعروف في الفكر الشيعي الإمامي، رغم =

ما وراء الطبيعة»[٧]، ونرى أنه في تجاوز هذه النقطة ينطلق كل الفكر الفلسفي تختلف اتجاهاته من الطبيعة نفسها وعناصرها المكونة. فالفكر المثالي بشكل عام لا يستغني عن البحث بما في الطبيعة من أسباب، وهناك من اعتبر الطبيعة هي الله، حيث يحل الله في كل شيء من أشياء الطبيعة. وبشكل عام إن عجائب الكون بمادياته وروحانياته والعجز عن فهمها بسهولة تجعل الإنسان لا يكف عن التعجب بوجوده، ولهذا نجد للفكر الروحي والديني خصوصاً تأثيراً كبيراً في الفكر الإنساني، ورغم عدم شكنا في مقدرة العلم على التطور والتقدم في تفسير وحل أسرار الطبيعة، لكن تبقى فكرة الله حية في العقل البشري لأنها تختصر مسافات طويلة الذي يفكر حوله ويطلب التفسير السريع لوجود ما هو موجود، قياساً بالبطيء الذي يسير فيه العلم لتقديم إجاباته، إضافة إلى أن النظريات العلمية حول هذه المسألة بالذات، قابلة للنقض والإلغاء بما يأتي من جديد، مقابل أن النظرية الدينية التي تميزت بالثبوت وعدم التبدل.

إن الفكر الديني حول الوجود كان مرتبطاً ارتباطاً مباشراً بالأفكار السائدة قبل ورود الأفكار الكتابية، كما عبر عنها كتاب التوراة أول مرة، حيث نطق بها الإنسان قبل ذلك في محاولته الأولى لتفسير تكوين العالم وهذا بحد ذاته لا يمنع من وجود بعض الأفكار الجديدة في الفكر الديني، وأن ورود الأفكار الأسطورية في الكتب المقدسة قد أعطيت القدسية والديمومة في التداول وسواء كان الفكر السابق أو الفكر الديني الذي أتى من بعده موثقاً في الكتب المقدسة، فالإثنان اعتمدا ما وراء الطبيعة في تفسير الطبيعة، وأن الفرق الجوهري بينهما أن الفكر الأول أنتج فكرة تعدد الآلهة، أما الفكر الديني الموحد فقد توصل إلى الإيمان بالإله الواحد. وإن كافة هذه الأفكار كانت مجسدة للطابع البشري، وتمثيل الهيئة البشرية في

= قساوة النظام الذي يناضل ضده، كذلك تميز بتعمقه بالفلسفة والاقتصاد وقد ظهر ذلك في أشهر كتبه، فلسفتنا، الأسس المنطقية للإستقراء، اقتصادنا، البنك اللاربوي، رسالتنا. ومعروف عنه الزهد والتعفف عن اكتناز أكثر من قوت يومه، ومثل هذه الشخصية تذكر الناس كثيراً بما نقل عن علي بن أبي طالب وأبي ذر الغفاري، وهذا جانب مهم في قوة العاطفة اتجاهه من قبل أنصاره ومريديه، أعدم في العراق عام ١٩٨٠م.

(٧) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص ٢١٢.

الخلق والتكوين، فالآلهة كانت تتزوج وتأكل وتشرب وتنام وتحب وتكره ومهما أراد العقل البشري أن يجد خروجاً له عن هذا العالم إلى عالم آخر يعود ويفسر ما وراء الطبيعة بما في الطبيعة نفسها، وانّ رحلته في التفكير قد بدأت بالنظر والتأمل إلى الفلسفة والعلم في تفسير ما حوله من أشياء وظواهر. وعند دراستنا الوجود في الفكر الديني سنتعرض ضمنياً إلى العلاقة بين هذا الفكر والفكر الأسطوري، وفي سبيل معرفة منطق هذا الفكر وأساسه التاريخي في قضية الوجود، لا بد من التعرف على النظرية الدينية في هذا الشأن كما جاءت في الكتب السماوية وانعكاساتها في الفكر الديني المعاصر.

الوجود في التوراة

في هذا الكتاب نقرأ التكوين لفظاً بدلاً عن لفظ الوجود ومعروف عن هذا الكتاب بأنه كتاب النبي موسى وهو والزبور كتاب النبي داوود خاصان في الديانة اليهودية، وقوله في الخلق: «في البدء خلق الله السماوات والأرض وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه القمر ظلام وروح الله يرف على وجه المياه، وقال الله ليكن نوراً فكان نور، ورأى الله النور أنه حسن فصنع الله الجلد وفصل بين الماء التي تحت الجلد والمياه التي فوق الجلد وكان ذلك، وسمى الله الجلد سماء وكان مساء وكان صباح يوم ثاني، وقال الله لتجتمع المياه تحت السماء إلى موضع واحد وليظهر اليبس فكان كذلك فسمى الله اليبس أرضاً ومجتمع المياه دعاه بحاراً، ورأى الله ذلك أنه حسن، وقال الله لتنبت الأرض نباتاً عشباً يبزر بزراً وشجراً مثمراً يخرج ثمراً بحسب صنفه بزرة فيه على الأرض، فكان ذلك، فأخرجت الأرض نباتاً عشباً يبزر بزراً بحسب صنفه ورأى الله ذلك أنه حسن وكان مساء وكان صباح يوم ثالث، وقال الله لتكن نيرات في جلد السماء لتفصل بين النهار والليل وتكون آيات وأوقات وأيام وسنين وتكون نيرات في جلد السماء لتضيء على الأرض، فكان كذلك فعمل الله النورين العظيمين، النور الأكبر لحكم النهار والنور الأصغر لحكم الليل والنجوم وجعلها الله في جلد السماء لتنير على الأرض ولتحكم على النهار والليل ولتفصل بين النور والظلم، ورأى الله ذلك أنه حسن وكان مساءً وكان صباح يوم رابع»[٨]. أما في اليوم الخامس فكانت نشأة الحيوانات واليوم السادس كان خلق الإنسان، ويظهر في التوراة، أن وجود الإنسان هو قمة التطور في الوجود الحي، وكان كل شيء خلق لأجل هذا الإنسان. «قال الله: نعمل الإنسان على صورتنا، على شبهنا فيتسلطون على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى البهائم

(٨) الكتاب المقدس، العهد القديم، إصدار دار الكتاب المقدس في الوطن العربي، سفر التكوين.

وعلى كل الأرض»[٩].

هذه هي الأفكار الدينية الأولى في التكوين وخلق العالم، والتي نفهم منها بأنها لا تقول بالعدم المطلق بل تقول صراحة بوجود عالم قبل هذا العالم، حيث تنص على وجود أرض خربة تطفو على سطح الماء ولكنها لم تتحدث عن مصدر هذه الأرض، وتحدثت عن أولوية الماء، حيث كانت الأرض تطفو على هذا الماء وأن روح الله تتحرك فوقه، وتحدث أيضاً عن وحدة السماء والأرض وفصلهما بالجلد، فما هو فوق الماء دعاه سماءً وما هو تحت الماء دعاه أرضاً، ثم ظهور اليابسة من المياه وبعد استكمال الطبيعة غير الحية كانت الحياة وكان البدء بالكائنات النباتية وبعدها الحيوانية وآخرها البشرية. هذه الأفكار التوراتية الدينية في تكوين العالم متصلة بأفكار قد سبقتها هي الأفكار السومرية والبابلية القديمة، حيث تقول الأسطورة السومرية في التكوين ما يلي:

١ـ في البدء كانت الآلهة والتي اسمها «نمو» أو الآلهة أبسو، بدون أي شيء آخر، وكل منهما يمثل المياه الأولى والتي انبثق منها كل شيء في الوجود.

٢ـ كان إله السماء واسمه «آن» وآلهة الأرض واسمها «كي» وكانا ملتصقين.

٣ـ من خلال اجتماع الإلهين «آن» و «كي» كان ولدهما واسمه «انليل» وهو إله الهواء الذي فصل بينهما حتى يتحرك بحرية، والنظرية الفرويدية تفسر هذا الانفصال بفكرة عقدة أوديب.

٤ـ وبسبب الظلام الذي كان يسود الكون، قام الإله انليل إله القمر واسمه السومري نَنار ومن هذا الأخير كان «أوتو» أو شمش وهو إله الشمس، الذي صار نيراً أكثر من أبيه.

٥ـ عندما أبعدت السماء عن الأرض وظهر ضوء القمر والشمس قام الإله إنليل مع بقية الآلهة بخلق مظاهر الوجود الأخرى بما فيها الحياة.

---

(٩) نفس المصدر.

وكما استراح الله في اليوم السابع بعد انتهائه من خلق العالم حسب ما ورد في التوراة، كذلك في الأسطورة السومرية ترتاح الآلهة «وتبني بيت الرب»[١٠]. وكما نرى في الأسطورة والفكر الديني الاعتراف بالمادة الأولى مع اختلاف التسمية، حيث لم يستطع الفكر بشكل عام أن يتجاوز الأفكار المتعلقة بالمادة المحسوسة إلى الأفكار المتعلقة بالعدم المطلق اللاوجود كونها لا تحس ولا تعقل. لذا عندما فكر الإنسان بالبداية الأولى لهذا الكون تصورها بماء أو تراب أو أي عنصر ملموس آخر، إن التواصل الفكري من الأسطورة إلى الفكر الديني يدل على التدرج في تأمل وتفسير الوجود، وإن متابعة هذا التدرج في محاولة معرفة العالم يؤكد قوة الإبداع في الفكر المبكر بشؤون الوجود. وان رغم التطور العلمي الهائل والذي كان من نتائجه غزو الإنسان للفضاء وجلوسه فوق سطح القمر، لكن كل هذا التطور والتبدل في حياة الناس، لم يقلل من الانشداد إلى الفكر الغيبي ولم يلغي تصوراته وخصوصاً في مسألة الوجود ويعود السبب في ذلك إلى استيعاب الفكر الديني لهذه التصورات وتعبيره عنها بأشكال أخرى وبلغة غير لغة الأسطورة المباشرة. نقول هذا لعمق التأثير الأسطوري في النظرية التوراتية في التكوين، إضافة إلى أن التوراة هو المصدر الرئيسي لكافة الأفكار الدينية الموحدة في الوجود، فهو حلقة الوصل والربط بين الفكر الأسطوري والفكر الديني الكتابي، والذي جاء يبشر بهذه الأفكار كحقائق لا تقبل الشك وأفضل ما يمثل ذلك قول الإنجيل، الذي يمثل العهد الجديد بالنسبة للتوراة، حيث يقول: «في البدء كانت الكلمة والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله كل شيء به كان وبغيره لم يكن شيئاً مما كان عليه، فيه كانت الحياة والحياة نور الناس»[١١]. كذلك يقول كتاب الزبور المنزل على النبي داوود: «يا داوود فاطر السماوات الذي خلقك وخلق آبائك من قبلك»[١٢].

---

(١٠) انظر فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، ص ٣١ وما بعدها. طه باقر، بشير فرنسيس، الخليقة وأصل الوجود، مجلة سومر، العدد الخامس، سنة ١٩٤٩، وهذه الأفكار يرجع تاريخ تدوينها إلى القرن السابع قبل الميلاد ومدونة في الألواح التي عثر عليها في خزانة الملك الآشوري آشور بانيبال.

(١١) إنجيل يوحنا، رقم ١.

(١٢) كتاب الزبور مخطوطة في المكتبة الوطنية، صوفيا، مسجلة تحت رقم: ٢٠٥٠، O,P.

أما بالنسبة للكتاب المقدس الانجيل «العهد الجديد» والمكون من أربعة أناجيل والتي كتبها تلاميذ ومريدو يسوع وهم: متى، مرقص، لوقا، ويوحنا، فلا نجد فيه أفكاراً قائمة بذاتها تختص في الوجود، بل هو يعتمد التكوين التوراتي كجزء من الكتاب المقدس، وأن الإنجيل يذكر أن الرب ومنه كانت كل أشكال الوجود على سبيل الفيض وقد تجسدت قدرته في أنه منح يسوع الصفة الألوهية ومكنه من فعل المعجزات كإحياء الموتى وشفاء المرضى وإغناء الفقراء وإلى غير ذلك.

الوجود في القرآن

إن النظرية القرآنية في الوجود، هي امتداد للأفكار التوراتية، وقد جاءت بصياغة جديدة ومتطورة، تدل على قوة هذا الكتاب والتي هي سر من أسرار تأثيره الكبير، إضافة إلى مكانته اللغوية، وقد حفظ القرآن احترام الكتب السماوية الأخرى مثل التوراة والزبور والانجيل، وتضمن آيات عديدة خصصت لخلق العالم ووجوده، وكلها تؤكد قدرة الله التي ليس مثلها شيء وبكل هذه الآيات رفع الفكر الديني إلى منزلة روحية كبيرة، تجسد فيها عهد ديني ظل مسيطراً على السلطة السياسية والحياة الاجتماعية والفكرية زمناً طويلاً، ويمثله بقوة حالياً أحزاب وحركات عديدة في العالم الإسلامي كتنظيمات سياسية ودينية السرية منها والعلنية. ومن آياته في الوجود قوله: ﴿الله الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾[١٣]. إن الفكر الديني بشكل عام يتفق على أن مدة العمل بخلق العالم وإظهار الأشياء، كانت ستة أيام، ولكن القرآن يعطي هذا الموضوع شيئاً من الواقعية والحيوية حين يقول بالاختلاف بين هذه الأيام كوحدة زمنية وبين أيامنا المعروفة، وربما جاء هذا التطور نتيجة لتساؤل الناس وأصحاب العقول آنذاك، ويعرف هذه الستة أيام بقوله: ﴿يدبر الأمر من السماء إلى الأرض، ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون﴾[١٤]، ويفسر ذلك الشيخ الطبرسي في تفسيره مجمع البيان بقوله: «أي خلقهما وما بينهما... ويقضي أمر كل شيء لألف سنة في يوم واحد ثم يلقيه إلى ملائكته»[١٥]، وكذا فسر على أنه المسافة بين السماء والأرض أو ما يعادل ذلك في يوم القيامة، وفي مكان آخر يحدد القرآن فترة يوم

(١٣) القرآن، ٣٢/٤.
(١٤) القرآن، ٣٢/٥.
(١٥) الطبرسي، مجمع البيان، ج ٧- ٨/٥١٠، ٥٣٠.

واحد بخمسين ألف سنة(١٦)، من أيامنا التي نعد ونحسب.

إن هذا التطور في الفكر الديني، لا يمكن نكرانه وهو حصيلة طبيعية إذا نظرنا إلى الفترة الزمنية التي تفصل بين التوراة والقرآن والتي تقدر بأكثر من ألف سنة، وهذا التطور الذي جاء به القرآن هو النظر إلى مدة التكوين كونها تتميز عن الزمن العادي، وهذا الأمر لا يخلو من العلمية حيث أكدت النظريات الحديثة أن تكون الطبيعة بأرضها ونجومها وشمسها استغرق فترات زمنية طويلة تقدر بملايين السنين، كذلك يأتي القرآن بأفكار أخرى لا تخلو من التقارب بينها وبين النظريات المعاصرة كقوله: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾(١٧). بينما هناك نظرية فلسفية وعلمية، وهي نظرية الإنفجار الكوني وملخصها أن «نشوء جميع الأجرام السماوية الحالية من كتل سديمية»(١٨). وهذا يؤكد قول القرآن بالمادة الأولى وعدم قوله بالعدم المطلق، حيث خلق الله السماء وهي سابقاً كانت شيئاً شخصه بالدخان. وشخص القرآن من الأيام الستة لخلق، يومين لخلق الأرض وما عليها من حياة، وكما قلنا لا تبتعد النظرية القرآنية عما جاء في التوراة كثيراً حيث ورد في القرآن: ﴿وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾(١٩). أما في التوراة فيأتي القول: «وروح الرب يرف فوق وجه الماء»(٢٠)، وكذلك قول القرآن: ﴿أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾(٢١)، وحسب التفسير اللغوي فإن كلمة رتق تعني عدم الانفصال والفتق هو الفصل بين السماء والأرض، يقول الطبرسي في تفسير ذلك عن ابن عباس وقتادة وآخرين: «كانتا ملتزقتين منسدتين ففصلنا بينهما بالهواء»(٢٢)،

---

(١٦) القرآن، ٤/٧٠.

(١٧) القرآن، ١١/٤١.

(١٨) مؤلفات ماركس وانجلس، المجلد ٢٠/ ٥٦ـ ٥٧، مقتبس من موجز تاريخ الفسفة، ص ٣٣٢.

(١٩) القرآن، ٧/١١.

(٢٠) التوراة، التكوين، رقم ١.

(٢١) القرآن، ٣٠/٢١.

(٢٢) الطبرسي، مصدر سابق، ص ٧٢.

وهنا تجدر الإشارة إلى وحدة الكون بهيئته الأولى، ثم الانفصال الذي جاء كما يصفه العلم بفعل حركة الدوران. وقد سبق وأشرنا إلى الأسطورة التي تقول بالتحام إله السماء المذكر مع آلهة الأرض المؤنثة ثم الفصل بينهما بفعل مولدهما إله الهواء، أما في التوراة فيتم الفصل بالجلد بين ما تحت الماء وما فوقه، ولكن في المنطلق القرآني نجد الابتعاد عن الإشارة الأسطورية الظاهرة في الرأي السومري ورأي التوراة وكذلك يؤخذ بنظر الاعتبار تطور الفكرة من زواج الآلهة وولادتها بما يشبه حركة الكائن الحي إلى الجلد التوراتي الذي جاءت فكرته أكثر منطقاً بالنسبة للفكرة الأولى، ثم نضوج ذلك بالقول القرآني بمسألة فلسفية وبأكثر منطقية، وأحد رجال الدين من مفكري ومفسري المسلمين الشيعة الكبار يقول بصدد ذلك: «فإذا وجدت الحقائق فعند الوجود والتكوين يتميز بعضها عن بعض، فبهذا الطريق جعل الرتق مجازاً عن العدم والفتق عن الوجود»(٢٣). إن هذا العدم الذي يقول فيه المجلسي، يفسر بعبارته اللاحقة «كان كل شيء ماء وكان عرشه على الماء، فأمر الماء تحول ناراً ثم أمر النار فخمدت فارتفع من خمودها دخان فخلق الله السماوات من الدخان وخلق الأرض من الرماد»(٢٤)، إذن ليس هناك اعتراف بالعدم المحض، فالأول كان الماء الذي شخصته الأفكار السومرية أساساً للكون، ورغم قوة التأثير الديني وخصوصاً في أول نزول القرآن والتبشير بالدعوة الإسلامية، لكن الناس تساءلوا آنذاك عن الأفكار الفلسفية الواردة فيه، يذكر ابن عربي استفسار قدمه شخص إلى الرسول يستفسر به عن بداية الكون ومكان الله قوله فيه: «أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق؟»، وكان الجواب: «كان في السحاب الشفاف الذي يحجز الناظر عن الشمس»(٢٥)، وبغض النظر عن الاستفسار والتوضيح فإن ذلك يدل على أن فترة ظهور القرآن كان يسودها تفكير منطقي في أمور الكون، وكان القرآن يجيب على ما ورد من استفسارات هدفها التعرف على الحقيقة.

---

(٢٣) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢٤/٥٤.

(٢٤) نفس المصدر، ص ٩٨.

(٢٥) محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج ٤٩/١.

أفكار فلسفية دينية معاصرة

لم تبق الأفكار الدينية في صفحات الكتب السماوية، بل ظهر مفكرون وفلاسفة سعوا إلى تطوير المفهوم الديني وإعطائه شكلاً أكثر معقولية وقبول، وذلك ما فرضه تطور العلم ونظرياته المتعددة في مسألة الكون ووجوده، وهؤلاء المفكرون سواء كانوا مسلمين أو مسيحيين أم يهود يؤكدون بالدرجة الأولى على المبدأ الديني كأساس لأفكارهم المشتركة، وهو وجود القوة الإلهية كقوة تقف خلف هذا الوجود الذي تتمثل فيه غاية وقصد ومنها وجود الإنسان، الذي من أجله كان كل شيء، ووجوده هو الآخر من أجل أن يعبد الله، تؤكد الديانة المسيحية ذلك بشهادة الأب قنواتي التي تقول: «خلق الله العالم لكي يكون مثمراً للإنسان من حيث هو خليفة الله، كان للإنسان في الخلق مركز الشرف، ولهذا أمرت الملائكة بأن تسجد له»[٢٦]. ويؤكد الإسلام ذلك بالقول الذي ينقله الأب قنواتي دعماً لرأيه السابق: «لقد خلق الإنسان لكي يشهد أن لا إله إلا الله، لكي يعبد خالقه ويمدحه ويخدمه»[٢٧]. وكل الديانات تجعل روعة وأعجوبة الوجود بأسراره وتنظيمه الدقيق برهاناً على وجود الله وقدرته وجبروته. وكاستكمال لموضوعة الوجود في الفكر الديني نناقش آراء أحد أقطاب هذا الفكر الذي يعتبر رائداً من رواد الفكر الديني الفلسفي المعاصر، وهو آية الله محمد باقر الصدر، والذي يعتبر من أوائل المفكرين المسلمين المعاصرين الذين ناقشوا الفكر الفلسفي الماركسي مناقشة دقيقة كمحاولة جادة لصياغة نظام فلسفي ديني وفكري يتضمن الجانب الفلسفي والاقتصادي حيث يناقش هذا المفكر مسألة الوجود بمفاهيم فلسفية منفصلة عن الفكر المثالي، كما يعتقد بذلك، ويقف متناقضاً مع الفكر المادي، واعتقاده هذا

(٢٦) قنواتي، المسيحية والحضارة العربية، ص ٢١.

(٢٧) نفس المصدر.

يوضحه في قوله التالي: «وبذلك يوجد في الحقل الفلسفي للواقعية مفهومان، يعتبر أحدهما أن المادة هي القاعدة الأساسية للوجود وهو المفهوم الواقعي المادي ويتخطى الآخر المادة إلى سبب فوق الروح والطبيعة معاً وهو الواقعي الإلهي»[٢٨]، ففي مسألة الوجود يحدد باقر الصدر واقعية الوجود الإلهي أولاً، وتحديده هذا ليس خارجاً عن النظرية الدينية العامة التي أشرنا لها سابقاً من خلال ما ورد في الكتب السماوية، وهنا يكون الاتفاق مع المادية في اعتبار المثالية مذهباً بعيداً عن الواقعية سواء كانت الموضوعية منها أو الذاتية، وحيث واقعية وموضوعية الوجود الإلهي، كواقعية وموضوعية الوجود المادي، وبذلك يرفض هذا الفكر أن يكون الصراع الفلسفي بين المادية والمثالية فقط، لأنه ينزه المفهوم الفلسفي الديني للوجود من طابعه المثالي، وبهذا الصدد يقول: «فإن الواقعية ليست وقفاً على المفهوم المادي، كما أن المثالية أو الذاتية ليست هي الشيء الوحيد الذي يعارض المفهوم المادي، ويقف أمامه على الصعيد الفلسفي، بل يوجد مفهوم آخر للواقعية هو المفهوم الواقعي الإلهي، الذي يعتقد بواقع خارجي... ويرجع الروح والمادة معاً إلى سبب أعمق فوقهما جميعاً»[٢٩]. وهذا السبب هو الله خالق المادة والروح وبهذا يكون الله شيئاً غير معروف ومحدد، يتعرف عليه الإنسان من خلال مخلوقاته والتي هي الوجود روحاً ومادة. وبالوجود الإلهي يظهر كأنه وجود ثالث خارج المادة والروح، وفي تقديم أحدهما على الآخر تتحدد مادية أو مثالية الاتجاه الفلسفي كما يحدد ذلك السؤال الأساسي في الفلسفة «خطان أساسيان، اتجاهان أساسيان، في طريقة حل المسائل الفلسفية، فهل ينبغي إيلاء الأولوية للطبيعة، للمادة، للفيزيائي، للعالم الخارجي، واعتبار الفرعي الروح والاحساس، وما إلى ذلك عنصراً ثانوياً تلك هي المسألة الرئيسية، التي ما تزال في الواقع تقسم الفلاسفة إلى معسكرين كبيرين»[٣٠].

(٢٨) فلسفتنا، ص ٢٠٨.

(٢٩) نفس المصدر، ص ٢٠٩.

(٣٠) لينين، المادية والمذهب التجريبي، ص ٣٩١.

وحسب هذا المصور أن أي خط ثالث خارج هذين الخطين لا يجد محلاً له في الفكر الفلسفي، حيث لا يستطيع أصحابه أن يحددوا ماهية هذا الوجود الثالث، والابتعاد عن المثالية لا يكون ذلك إلا بالتسميات فقط، أما على أرض الواقع فإن الفكر الديني بشكل عام، هو فكر مثالي موضوعي، حيث التنزيه الذي ينزه به الله من كل وجود مادي وفيزيائي، يحوله وبدون عناء إلى فكرة وروح عالية، كما هي المثل عند أفلاطون المعلقة في العالم العلوي، والصورة النهائية عند أرسطو والذرة الروحية لـ(ليبنتز) التي تسمى بالموناد، والفكرة المطلقة لدى هيغل... الخ. ورغم اعتقاد التيار الديني الفلسفي الذي يقول بأن القدرة الإلهية غير المحددة هي وراء كل شيء في الوجود، لكنه من جهة أخرى يحاول مواكبة التطور العلمي، وهذا الأمر يأتي واضحاً في رأي آية الله الصدر التالي: «والحقيقة أن المفهوم الإلهي للعالم لا يعني الاستغناء عن الأسباب الطبيعية»[٣١] حيث يؤكد على أهمية البحث العلمي ويقول بالعقل هو دليل على إثبات الحقائق بما فيها الله، كحقيقة قائمة وأولى، وهو يريد الاحتفاظ بالأسباب الإلهية والأسباب الطبيعية في آن واحد، والأسباب أخيراً هي إلهية. «إن كشف الأسباب لوجود العالم لا يعني الاستغناء عن الله أو فكرة الله»[٣٢]. والواضح أن آية الله الصدر أدرك على خلاف مفكرين كبار سبقوه كأبي حامد الغزالي على سبيل المثال لا الحصر، في تأكيده على الأسباب الطبيعية وإمكانية الظواهر بما فيها من أسباب.

بعد هذا يبقى أن نوضح أمراً فلسفياً مهماً قدمه هذا المفكر كدليل على وجود الله كعلّة أولى لكل ما هو روحي ومادي، وهذا الأمر هو رفض نظرية التزامن بين «العلة والمعلول» أي السبب والنتيجة، وهدف هذا الرفض هو وجود العلة الأولى بدون معلول. أي قطع سلسلة التواصل بين النتائج والأسباب، وقد جاء ذلك رداً على التساؤل عن ما قبل وجود الله، وهذا هو نفس الإشكال الذي يتعرض له الفكر

---

(٣١) فلسفتنا، ص ٢١.

(٣٢) نفس المصدر، ص ٢١٢.

المادي عند الحديث عن بذرة الكون الأولى كيف تفسر سرمدية المادة، وإذا كان الفكر المادي الفلسفي يعتمد على ما توصلت له علوم الطبيعة في اكتشافاتها المستمرة، فإن الفكر الديني غير المنسجم مع تطور هذه العلوم في وجهات عديدة، اختصر المسافة جاعلاً سبب الوجود علة ليس لها معلول وهي الله، بينما الفكر الديني القديم عندما يتحدث عن ما وراء الوجود لا يتجاوز المادة، والتي جعلتها قدرة الله أرضاً وسماءاً وأشياء أخرى.

إن الفكر الديني المعاصر انطلاقاً من أفكار آية الله الصدر، يؤكد التناقض فقط بين المادية والإلهية في مجال البحث في ما وراء الطبيعة، فالأولى ترفضه والثانية تؤكده. «فالإلهي يعتقد بلون من الوجود مجرد من المادة، أي موجود خارج الحقل التجريبي، وظواهره وقواه»[٣٣]. ولكنه عند الرجوع للفكر الديني التوراتي والقرآني في مسألة الوجود لا نجد هذا التجريد المطلق عن المادة في ما وراء الطبيعة حيث يقول التوراة: «وكانت الأرض خربة خالية وعلى وجه الماء ظلمة»[٣٤]. ويقول القرآن: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾[٣٥]. إن مسألة الوجود المجرد عن المادة ويعني العدم المطلق، قد جاء من إضافات خارج الكتب السماوية والتي تعتبر الأساس الفكري للأديان قديماً وحديثاً، بدأه المعتزلة بمسألة العدم قبل الوجود. وحينما يتكلم التيار الديني المعاصر عن الوجود يحوله إلى جهاز منظم بعيد عن الصدفية، جهاز يديره مدبر هو الله، يصفه آية الله الصدر بقوله: «إن موقفنا من الطبيعة، وهي زاخرة بدلائل القصد والغاية والتدبير، كموقف عامل يكتشف في حفرياته أجهزة دقيقة مكتنزة في الأرض، فإن هذا العامل لا يشك في أن هناك يداً فنانة، ركبت تلك الأجهزة بكل دقة وعناية»[٣٦]. هنا تتحقق الحتمية أو الجبرية الدينية في الوجود، فتصبح كل قطرة مطر وذرة رمل ونبتة برية وما إلى ذلك

---

(٣٣) نفس المصدر.

(٣٤) التوراة، التكوين.

(٣٥) القرآن، ٤١/١١.

(٣٦) فلسفتنا، ص ٣٥٩.

محسوب لها مسبقاً، فما المانع من تقدير وجود الإنسان وتصرفه مسبقاً بجوعه وشبعه ومعاناته من فواجع المجتمع والطبيعة كالحروب والزلازل والأعاصير.. الخ. وهذا الأب قنواتي كرمز من رموز الدين المسيحي المعاصرين في الوطن العربي، يؤكد ذلك بقوله: «ولا يستطيع المؤمن ألا يعجب كل الإعجاب عندما يرى ما في الكون والتاريخ من جمال ونظام وروعة»[٣٧].

إن الفكر الديني المعاصر في المجال الفلسفي، كان يمكنه الاستفادة من مرحلة قد سبقته من التفكير الديني، والتي كانت قد تبنت أفكاراً أكثر واقعية، كفكرة وحدة الوجود «البانتائية» التي تبناها فلسفياً رجل دين متصوف هو محيي الدين بن عربي (ت ١٢٤٠م)، ومن قبله كان المعتزلة الذين أسسوا أفكاراً منطقية تتسم بالعلمية والواقعية في مسألة الوجود، حيث جعلوا العقل دليلهم الأوحد في معرفة الحقائق.

---

(٣٧) المسيحية والحضارة العربية، ص ١٨.

الفصل الرابع

ما قبل الوجود عند المعتزلة

- نظرية العلاف
- نظرية الشحام
- نظرية الخياط
- الإثبات والنفي

إن الاعتزال كمذهب فكري وفلسفي، رغم خصوصيته واستقلاله عن المذاهب الأخرى في داخل الفلسفة الإسلامية، لكنه لم يكن بعيداً كثيراً عن الفكر الديني في الوجود، فنظرياته تهدف بشكل عام إلى تجسيد فكرة الله وتأكيد الطابع الديني المهيمن آنذاك على الفكر والفلسفة، وهذا الأمر لا يختص به مذهب الإعتزال فقط، وإنما كان الفكر الديني آنذاك هو السائد ولا يوجد منافس له إلا نادراً كما هو في الفكر الفلسفي اليوناني على سبيل المثال، وهذا الأمر يفسر لنا عدم وجود أفكار مادية خالصة عند المذاهب التي كانت قاعدة نشأتها دينية مهما كانت محاولاتها الفكرية نحو ذلك. وحينما نتعرض لفكرة المعتزلة في الوجود سنجد مزيجاً من الفكر المادي والفكر المثالي كما اختلط سابقاً في الفكر الفلسفي الهندي والصيني وحتى اليوناني. ومن جانب آخر إن أفكار المعتزلة في الوجود لا يمكن أن نعتبرها أفكاراً فقهية أو كلامية وإنما هي أفكار فلسفية تسعى لإعطاء جواب على مهمة الفلسفة كبحث في الوجود. فإذا تأكدت مهمة الفلسفة الأولى هي البحث في الوجود، فإن نظريات المعتزلة هي نظريات فلسفية لأنها تجيب على هذه المسألة وبطريقة فلسفية.

وعندما نتكلم عن بدايات الفلسفة العربية الإسلامية، فمن الضروري أن لا نغفل تاريخ المعتزلة في هذا المجال، وكأن هذه الفلسفة بدأت عند الكندي، كأول فيلسوف عربي إسلامي، كما يشير إلى ذلك معظم المستشرقين والمهتمين في هذا المجال. والذي يمكن قوله هو النضج الذي تميزت به مرحلة الكندي والفارابي وابن سينا، وابن رشد وغيرهم، حيث الفترة التاريخية التي عاشها أغلب هؤلاء والمتقدمة تاريخياً على مرحلة المعتزلة، وربما يكون اختفاء المؤلفات المهمة للمعتزلة في خضم الصراعات السياسية والأيديولوجية، عذراً للباحثين في ذلك، فما وصلنا من المعتزلة هو ما تناقلته كتب أعدائهم أكثر من مؤيديهم وكتب بعضهم التي تعد

على أصابع اليد، لذا نحن في حاجة للبحث الدقيق حول الفلسفة المعتزلية، ونستطيع أن نحدد في آرائهم المختلفة في الوجود نظريات فلسفية تميزوا فيها عن غيرهم من الفلسفات العالمية. ويبدو من خلال دراسة هذه الأفكار أن للمعتزلة ابداعاً في هذا الشأن يتجاوب مع موضوع الفلسفة واهتمامها، وسنبحث هذا الموضوع فيما قبل الوجود أولاً ثم في الوجود كظهور من تلك المرحلة. أطلق المعتزلة على مرحلة ما قبل الوجود تسمية «العدم»، وقد اختلفوا بنظرياتهم حول حقيقة هذا العدم، هل هو العدم المطلق أم العدم الشيئي؟ وقد قالوا بهذا العدم ليحلوا به مسألة الوجود وبذرته الأولى، ومنهم من ربط بين علم الله بالأشياء ومسألة العدم، عندما قالوا: بما أن علم الله قديم فكل ما كان يعلمه أنه موجود قبل أن يظهر للوجود، وبذلك يكون الوجود عبارة عن فكرة ليس إلا، وهذا ما يجعل فكرة المعتزلة بهذا الخصوص متشابهة إلى حد ما مع نظرية المثل الأفلاطونية، وما أطلق عليه أفلاطون (٣٤٧ق.م) بالوجودية الصرفة، وملخصها أن تكون الأشياء قبل وجودها حقيقة، فإذا كانت الأشياء عند أفلاطون في عالم المثل، فعند المعتزلة تكون في عالم الله وعلمه، يؤكد الشهرستاني ذلك بقوله: «تزعم المعتزلة أن لكل فكرة مقابل، أعني أن المعلوم يجب أن يكون شيئاً حتى يستند عليه العلم»[(١)]. وبما أن العالم كان عدماً عند المعتزلة استمد وجوده من الله، فإن ذلك يقرر أن يكون العدم مادة العالم والوجود الأولى الممنوح من الله الصورة والشكل، وهذا يذكر بجوهر فلسفة أرسطو طاليس (ت ٣٢٢ق.م) في اتحاد المادة بالصورة، والمادة عنده الهيولى، وتدريجياً إلى الأعلى تكون هناك صورة بريئة من المادة وهي الله. «إن القول بالمعدوم ليس مجرد نظرية عند المعتزلة، بل هو الحل الوحيد لمسألة الخلق ولتفسير التباين الجوهري الموجود بين الله والمخلوقات»[(٢)]. ويتبع هذا الأمر أساساً جوهر مسألة التوحيد عند المعتزلة والتنزيه المطلق لذات الله، وبدون فكرة العدم هذه يكون الوجود قادماً من ذات الله مباشرة، وهذه المباشرة تدل على شيئية

(١) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص ١٦١.

(٢) جار الله، فلسفة المعتزلة، ج ١٣٥/١.

الله التي ناضل المعتزلة ضدها، وكانت هي جوهر فلسفتهم في التوحيد، فالعدم عندهم هو الواسطة بين الله والوجود تلك الواسطة غير المرئية وغير المحددة إلا عند ظهورها كوجود مادي. ولتوضيح هذه المسألة، لا بد من مناقشة نظريات المعتزلة بصدد العدم، حيث انقسموا إلى قسمين منهم من نفى الشيئية من العدم ومنهم من أثبتها.

نظرية العلاف (ت ٨٥١م)

إن في المؤلفات التاريخية حول المذاهب الإسلامية، لا يوجد كلام صريح بالعدم في نظرية أبي الهذيل العلاف، كأول فيلسوف معتزلي، بل الذي وجدناه هو ما يعنيه العلاف بمرحلة ما قبل الوجود بأنها عدم حيث يقول: «الخلق عنده الله قوله لا في محل»[٣]، وكذلك قوله: «في كلام الله أن بعضه لا في محل وهو قوله كن»[٤]. وكلمة كن هي فعل الأمر الذي به تحول العدم إلى وجود، أي أن العدم وجد نفسه بهذا الأمر الإلهي، ويقصد العلاف بقوله: «لا في محل»، أي غير محدد بمكان، وفي سبيل توضيح المسألة أكثر نأتي بقول العلاف التالي: «إن الله قوله للشيء كن لا في محل قبل خلق الأجسام والأعراض»[٥]، ولكن ما هي الصلة بين هذا القول الحادث من الله كما يريده العلاف وبين الوجود الكائن منه؟. وكما يبدو أن أمر الله كان موجهاً إلى شيء يقصده العلاف تماماً، حيث يحمل امكانية أن يكون وجوداً متميزاً تظهر منه هذه الأشياء المتنوعة، وكما هو واضح في نظرية إبراهيم النظام «في الظهور والمداخلة تكون الأشياء كامنة في هذا العدم الذي كانت مهمة الله فيه أنه أعطاه صفة الوجود، وإلا إذا كان هناك لا شيء يوجد قبل الوجود فما هي الحاجة إلى الأمر المتجسد في كلمة «كن» كما قال بذلك العلاف؟ ويعتقد الباحث ألبير نصري نادر بأن العلاف في رأيه هذا كان يشرك بالله، والباحث يقيس هذا نسبة إلى التوحيد المعتزلي وتنزيههم المطلق للذات الإلهية، ورد ذلك بقوله: «أليس هذا القول نوعاً من الشرك؟ عندما نقول إن الله أمر العدم الذي هو الشيء والذات فيكون هذا العدم شيئاً موجوداً وقديماً، وهو كمادة

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١/ ٦٠.

(٤) نفس المصدر، ص ٥٨.

(٥) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٤٠.

أولى ستأمر بأن تتخذ صوراً كانت فيها بالقوة، ولكن هذه الصورة غير صادرة من الأمر الإلهي ذاته»[٦]، وهذا يأتي متعارضاً تماماً مع نظرية العلاف في التوحيد، وما زال هناك شيء كامن في هذا العدم فلا بد أن يظهر بشكل اضطراري، وهذا ما يسمى عند المعتزلة بالعدم الممكن، أي الذي يحمل امكانية الوجود. إن العلاف في قوله بقضية العدم بالصورة التي ألغى فيها العدم المطلق، أراد أن الجمع بين رأيه الفلسفي هذا وبين قوله بالذات الإلهية المطلقة، وأمر طبيعي أن الجمع لا يمكن أن يتحقق وذلك التناقض العميق بين الأمرين، فأخذ العلاف يفتش عن ما يجعله واسطة لهذا الانسجام، ومع كل هذه المحاولات فإنه لم ينج من تهمة الكفر والإلحاد من قبل المعارضين الذين أثبتوا الصفات، ويرتبط هذا بفكر المعتزلة حول الصفات ومسألة تعطيلهم لها. إن العلاف بآرائه هذه، كان قد أسس قاعدة في مدرسة المعتزلة للقول بالعدم، حيث يتحول العدم عنده إلى وجود بأمر الله «كن» الحادث وليس القديم. وارتباطاً برأي العلاف هذا فإن تلميذه إبراهيم النظام قد أشار إلى مسألة العدم بشكل غير مباشر في نظريته الظهور والكمون، وقوله بأن الخلق كان دفعة واحدة وهذا يدل عنده على أن ظهور الأشياء كان ذاتياً من مكانها ووجودها على أجناسها، وأن التمييز بين الأشياء كان بظهورها إلى الوجود لا بوجودها في العدم، وهذا يفسر بعدم ملموسية المعدوم، لكن العلاف يجيب على كيفية ايجاد الوجود من العدم بطريقة غير صريحة نستنتجها من الأمر «كن» الموجه من الله إلى العدم ليصبح وجوداً، بينما يعتبر النظام ظهور الأشياء ليس بأمر بل بظهور ذاتي حيث تظهر الأشياء المعلومة إلى الوجود من مكامنها.

(٦) البير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، ج ١/ ٧٠.

نظرية يوسف الشحام (ت ٨٤٨م)

وهذا المفكر من معتزلة البصرة ومن تلاميذ العلاف، ونظريته بالعدم تقول: «بأن المعدوم شيء وذات وعين وله خصائص متعلقة في الوجود»[٧]. ومن العلاف إلى الشحام نجد هناك خطوة متقدمة بفكرة العدم، فمن الشيئية غير المشخصة إلى الشيئية المشخصة، ففي قول الشحام يكون ما قبل الوجود شيئاً اسمه العدم محدد الصفات مسبقاً قبل أن يظهر إلى الوجود وهذا الشيء يعني الجوهر أو العرض، وهذا رأي صريح بقدم وأزلية الوجود. ولكن هناك آخرين من معتزلة بغداد في الوقت الذي أكدوا فيه أن المعدوم شيء نفوا أن يكون جوهراً أو عرضاً بل له صفة الشيئية فقط، ومعنى هذا أن صورته غير محددة وهذا يلتقي إلى حد ما مع قول أرسطو في «الهيولى» الخالي من الصورة، ورغم كل هذه الصراحة التي تدل على قدم المعدوم كمادة أزلية فإن المعتزلة يعتبرون الله هو القديم وهذا كما قلنا مرتبط بمبدأ التوحيد عند المعتزلة. إذن فما سر هذا التفلسف في وجود العدم وتشخيصه بذات معنية إن لم يكن قديماً وإذا كان حادثاً فلماذا لا يكون الحدوث مباشرة للوجود ولماذا مرحلة العدم؟. وإن كان جواب المعتزلة على هذا يتلخص في إبعاد الله عن الشيئية وتنزيهه بواسطة بينه وبين الوجود، فإن هذا لا يخلو من فلسفة جديدة حاولت الانسجام مع الفكر السائد، الذي يتعارض مع التصريح بالواقع المادي للوجود، كما أراد ذلك الشحام في قوله بشيئية المعدوم علماً بأن رجوع الأشياء بعد وجودها إلى العدم هو المستحيل عند المعتزلة، وهذا تقييد واضح لتدخل الله في أشياء العالم المادي بعد إيجاد الوجود.

(٧) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص ١٣٥.

نظرية أبي الحسين الخياط (ت ٩١٢م)

تتميز نظرية الخياط حسب وصف مؤرخي المعتزلة بأنها النظرية المتطرفة في مسألة العدم. فهو لم يثبت المعدوم شيئاً ما، بل تعدى ذلك إلى تشخيصه بالجسم، وملخص نظريته «الشيء ما يعلم ويخبر عنه، والجوهر جوهر في القدم والعرض عرض في القدم... والسواد سواد في القدم»[٨]. وقد زاد الخياط على قول من سبقه بأنه أضفى الجسمية على المعدوم وبسبب هذا التطرف أطلق على الخياط وجماعته تسمية «المعدومية» ويشكل رأيه إضافة على نظرية العدم المعتزلية دفعة من التطور الفلسفي، حيث ساوى بين صفات الوجود وصفات ما قبل الوجود، يتضح ذلك في قوله التالي: «كل وصف يجوز ثبوته في حال الحدوث فهو ثابت له في حال عدمه»[٩].

تدل هذه النظرية بشكل مباشر ودون أي إحراج على رأي الخياط في قدم الأجسام في الوجود. وهذا لم يكن تكهناً منا بقدر ما هو تأكيد من أحد رواد الفكر المعتزلي المعاصرين للخياط، محمد بن عبد الوهاب الجبائي الذي يقول: «قول الخياط بأن المعدوم جسم فإنه يقول بقدم الأجسام»[١٠]. وهذا شك صريح بأن الأشياء ليست محدثة، وإذا لم يتقرر أن الله هو القديم فقط، فمعنى ذلك بأنه متزامن الوجود مع الأشياء. هذه هي أبرز الآراء الجريئة التي تقدم بها الخياط بخصوص العدم.

(٨) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١/ ٨٠.

(٩) نفس المصدر، ص ٨٦.

(١٠) نفس المصدر.

الإثبات والنفي

جرت مناقشات كثيرة بين من أثبت العدم شيئاً وبين من نفى ذلك، ومن هذه المناقشات ما يورده الشهرستاني في كتابه «نهاية الاقدام»[11]، وذلك في المقابلة بين العدم والوجود من جهة وبين صفتي الإثبات والنفي من جهة أخرى، فمثلما أن الوجود ليس معنىً رديفاً للإثبات لذلك لا يجوز القول بنفي شيئية العدم. هكذا أكد أصحاب القول بإثبات شيئية العدم نظريتهم في المناظرات الفلسفية مع معارضيهم. أما أصحاب نظرية نفي العدم كونه شيئاً فيلجأون إلى مقابلة التناقض بين النفي والإثبات، فإذا نفي شيء لا يمكن إثباته، وبمقابلتهم بين العدم والنفي يصبح كل عدم نفي وكل نفي غير ثابت. وينسب المؤرخ الظواهري إلى جماعة من المعتزلة قولهم: «إن المعدوم الممكن ثابت أي له وجود في الخارج غير الوجود فيه، واحتجوا بوجهين أن المعدوم متميز وكل متميز ثابت، أم أن المعدوم لأنه معلوم فإن الشهر القادم قبل وجوده معلوم فهو عن غير المعلوم»[12]، ولكن من خلال الكشف عن مصادر المعتزلة لا نجد أي تمييز لهذا العدم إلا كونه شيئاً عاماً غير محدد، وهو المشترك لكل الموجودات في الوجود. وحتى أصحاب الجسمية لم يخصصوا الجسم المعدوم إلا بأوصافه العامة. فإذا أخذنا رأي الجبائي الذي يقول: «الجوهر يكون جوهراً في حالة عدمه»[13]، وهذا الرأي لم يميز المعدوم إلا بشكله العام على الرغم من تأكيد جوهريته وهناك أعداد لا تحصى من الجواهر والأجسام. ومع كل هذا الإنسجام في آراء المعتزلة بخصوص الأوصاف العامة للمعدوم فإن آراءهم لا تخلو من التناقض، وربما يكون مصدر هذا التناقض هم

---

(١١) الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص ١٥١ وما بعدها.

(١٢) الظواهري، التحقيق التام في علم الكلام، ص ٣٠.

(١٣) ابن رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص ٣٧.

المؤرخون أنفسهم الذين منهم عرفت أفكار المعتزلة، ويحاول الكعبي (ت ٩٣١م) وهو أحد مؤرخي ومفكري المعتزلة الغاء هذا التناقض بقوله: «إن المعتزلة اجتمعت على أن الله شيء لا كالأشياء وأنه خالق الأجسام والأعراض، وأنه خلق كل ما خلق لا من شيء»[14]. بينما تؤكد أغلب آراء المعتزلة حول العدم بأنه شيء، وبعضهم قال بجسمية هذا الشيء، والكعبي نفسه يؤيد ما قاله الخياط أحد المتطرفين في القول بأن العدم جسم وأنه معلوم ومذكور. ولا نريد أن نعلق على هذا التناقض إلا بالقول، إن الموضوع الذي اقتحمه المعتزلة، كان شائكاً وخطيراً ومسألة التناقض فيه، مسألة واردة، ومن يريد أن يدافع عن آراء المعتزلة سابقاً يذكر أقوالهم التي تناصر الفكر السائد وتؤكد قدرة الله ووحدانيته وتفسير أقوالهم على ما تقتضيه الظروف. ومن خلال البحث في مسألة ما قبل الوجود عند المعتزلة وبالخصوص عند الخياط نجد هناك آراءً ناضجة وتتميز بالواقعية بخصوص هذه المسألة حيث يعرض لنا الآمدي رأياً للخياط يقول فيه: «كيف وأنه لو لم تكن الذوات ثابتة في العدم، متميزة بذواتها في القدم كما تتصور من الفاعل إيجادها، ولا القصد إلى إحداثها من جهة أن التخصيص بالوجود والقصد له تميزه عند الفاعل وإلا كان الإيجاد الموجود لا تعرف هويته ولعله يقع جوهراً وعرضاً»[15]. ويتضح من جملة أفكار المعتزلة حول الأشياء قبل ظهورها للوجود:

١ـ إن قول المعتزلة بقدم الأشياء في العدم، يستخلص من عدم تعرضهم لبداية وجود هذا العدم الشيئي، وهذا ما يؤكد على أزلية الأشياء في وجودها، كون الوجود امتداداً طبيعياً للعدم، وبالجملة يسفر هذا عن تناقض كبير بين تأكيد المعتزلة على قدم الله وبين إشارتهم إلى قدم الأشياء بالعدم.

٢ـ أن تتميز الأشياء بذات محددة تنتقل إلى الوجود كما هي في العدم.

٣ـ تأكيد العلاقة القانونية في وجود الأشياء وبدون هذا العدم ليس بمقدرة الله

---

(١٤) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١١٦.

(١٥) الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص ٢٧٩- ٢٨٠.

أن يوجد الأشياء كما تصور ذلك بعض المعتزلة، أو كما قال العلاف يأمرها بفعل «كن» وهذا ما يقودنا إلى الاعتقاد بأن المعتزلة قد ميزوا بين ماهية الشيء وهي ذاته أو جوهره وبين وجوده بشكل عام، وحقيقة قد ميز المعتزلة بين أسباب الماهية وأسباب وجودها، حيث يتكون جوهر الشيء من ذاته، أما تأثير الله عليه فيتحدد فقط في إعطائه شكل الوجود أو صورته وهي الصورة المشروطة دائماً بالماهية وليس الماهية المشروطة بالصورة، بذلك يكون فعل الشيء بطبيعته هو الذي يتحكم بوجود ماهيته التي تظهر بقدرة الله.

الوجود عند المعتزلة

- نظرياتهم في الأجسام
  - نظرية الجوهر الفرد
  - معارضة نظرية الجوهر الفرد
  - نظرية الخلق المستمر
  - نظرية الظهور والمداخلة
- الأعراض وعلاقتها بالأجسام
- الحركة
  - نظرية العلاف
  - نظرية النظام
  - نظرية الجبائي
- السببية
  - نظرية ابن المعتمر
  - نظرية ابن أشرس

نظرياتهم في الأجسام

تشير مقولة الوجود الفلسفية إلى أن الوجود هو كل الواقع الموضوعي، فهو «كل الأشياء القابلة للتحول في تسلسلها وتفاعلها»[1]، وهذا التعريف تقريباً هو التعريف المشترك بين الفلسفات بشكل عام، والمعتزلة كذلك ينظرون له بهذا المنظار، أي كافة الأشياء التي وجدت من العدم ذلك العدم الذي كان عبارة عن شيء مشترك بين كافة الموجودات في العالم الطبيعي، وما يميز الوجود عن العدم عند المعتزلة هو أشياء الوجود المتعددة حيث يملك هذا الوجود القدرة على التنوع والخلق المستمر، وسنتعرف على آراء المعتزلة حول الوجود من خلال نظرياتهم المتعددة في هذا المجال، علماً بأن بداية فلسفتهم في هذه المسألة كانت في فكر أبي الهذيل العلاف. وترجع أهمية هذا المفكر إلى «كونه أول المفكرين الذين فسحوا للفلسفة مجال التفكير في مذاهبهم الكلامية»[2]. لذا يكون حديثنا حول مسألة الوجود يبتدأ بنظريات هذا المفكر، ثم بنظريات تلاميذه التي جاءت أكثر عمقاً وفلسفة في تكوين الأجسام التي يتألف منها الوجود المادي.

نظرية الجوهر الفرد

وتعني عبارة الجوهر الفرد، الذرة أو الجزء الذي لا يتجزأ، وأول مفكر في مذهب الاعتزال تطرق لهذه المسألة، كان محمد بن الهذيل العلاف، بل وفي الفكر الإسلامي عامة، كما يذهب إلى ذلك الباحثون العرب وغير العرب، على سبيل المثال يقول حسين مروة: «إن العلاف هو أول مفكر أدخل فكرة الجزء الذي لا يتجزأ في المباحث الإسلامية»[3]. وكذلك يقول عابد الجابري: «تجمع المصادر

---

(١) الموسوعة الفلسفية، ص ٥٢٩.

(٢) دي بور، تاريخ فلسفة الإسلام، ص ١١٦.

(٣) حسين مروة، النزعات المادية، ج ٧٢٥/١.

التي بين أيدينا على أن الهذيل العلاف كان أول من قال بجوهر الفرد»[٤]. لكن المصادر التاريخية للمذاهب الفكرية الإسلامية تؤكد أن الشيعة من جماعة هشام بن الحكم (ت ٨٠٥م) والذي توفيَ قبل العلاف بأكثر من أربعين سنة، هم أول من تكلموا بالنظرية الذرية في الفكر العربي الإسلامي، وأن صاحبهم هشام يعتبر أول المؤلفين في الفكر والفلسفة، وتصفه المصادر بأنه متكلم جليل بينما تصفه المصادر الأصولية بغير ذلك، وقد عاش في الكوفة وهي المدينة التي كانت قديماً على اتصال مباشر بالفكر اليوناني القديم عن طريق المدن المصرية. وبخصوص هذه المسألة يقول بعض أصحاب هشام «إن أجزاء الجسم غاية من باب التجزؤ وله أجزاء محدودة لها كل ومجموع... ولا يحتمل كل جزء منها التجزؤ»[٥]. وهذا القول هو جوهر النظرية الذرية التي ينسب إبداعها في الفكر الإسلامي إلى العلاف. ومن جهة ثانية تعطينا المصادر معلومة كون هشام بن الحكم اختلف مع أصحابه بمعارضة نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، حيث يقول: «إن الجزء يتجزأ أبداً ولا جزء إلا وله جزء»[٦]. وهذا الأمر يجعلنا ندرك أمراً آخر، وهو أن النظام (ت ٨٤٥م) تلميذ العلاف ليس أول من عارض النظرية الذرية في الفكر العربي الإسلامي بل كان قبله «هشام بن الحكم». هذه هي حيثيات تاريخ المسألة مع علمنا اليقين بأن للعلاف وللنظام دوراً بارزاً في تطوير هذه النظرية والرد عليها في الفلسفة العربية الإسلامية. أما عن المصدر الخارجي لهذه النظرية فيختلف الباحثون بين أن تكون بتأثيرات يونانية أو تأثيرات هندية، وإن كان الهنود قد سبقوا اليونان بالقول بالذرة، لكن هناك أسباباً تجعل تأثر العرب المباشر بالذرية الهندية غير منطقي، ومنها عدم وجود الكتب المترجمة من الهند آنذاك إلى اللغة العربية وخاصة في الفلسفة، وكذلك عدم وضوح الفكر الفلسفي الهندي القديم في مسألة الذرة واختلاطه بالمسائل الأسطورية، أما المنفذ الوحيد الذي جعل بعض المستشرقين ومنهم «بينس» يؤكد هذه العلاقة فهو قرب مدينة البصرة «النسبي من الهند واتصالهم التجاري، وهذا

(٤) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص ١٧٩.

(٥) الأشعري، المقالات، ج ١/١٢٤.

(٦) نفس المصدر، البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٦٨.

الأمر ضعيف، إذا ما قيس بأسباب تأثر الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية، لأن أغلب كتب الفلاسفة اليونان ومنهم الذريين، قد ترجمت إلى العربية من أيام الأمير الأموي خالد بن يزيد بن معاوية» (ت ٧٠٥م)، والذي كان يعيش في الشام وليس في البصرة، ثم تطورت حركة الترجمة أيام الخليفة العباسي المأمون (ت ٨٣٣م)، وكما هو معروف فإن الإطلاع على الكتب هو الذي يحقق التأثر الواسع إذا ما قيس بالذي يأتي عن طريق التبادل التجاري. وهذا دليل يستحق النقاش كون المسألة الذرية دخلت الفكر العربي الإسلامي قبل أبي الهذيل العلاف.

يلخص لنا العلاف نظريته الذرية بقوله: «الجسم هو ما له يمين وشمال وظهر وبطن وأعلى وأسفل، وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء، أحدهما يمين والآخر شمال، واحدهما ظهر والآخر بطن واحدهما أعلى والآخر أسفل، وإن الجزء الذي لا يتجزأ «يماس» ستة أمثاله، وأنه يتحرك ويسكن ويجتمع مع غيره، ولا يجوز عليه السكون، ولا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا شيئاً من الأعراض غير ما ذكرنا حتى تجتمع هذه الستة الأجزاء فإذا اجتمعت فهي الجسم»[٧]. ومعنى ذلك أن الجسم ينتهي إلى ستة أجزاء فقط، تقابل ستة جهات في المكان، وهذا الجزء أو الذرة ليس له صفات الجسم إلى أن يتألف مع الأجزاء الأخرى، فهو ليس له «طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق»[٨]. وهذا الجزء لا يأخذ صفات الجسم، وإنما تتكون هذه الصفات من وحدة الأجزاء في الجسم أما ما يجوز للجزء، فهو أن يتحرك ويسكن وأن يلتقي بستة أمثاله فقط، والاختلاف بين نظرية العلاف و «نظرية ديمقريطس»[٩] (ت ٣٧٠ق.م) بالذرة، كون ديمقريطس اعتبر الجزء جسماً بدون شروط، بينما لم يعتبره العلاف جسماً إلى أن يلتقي بستة أمثاله، إضافة إلى ديمومة الحركة في ذرات ديمقريطس ونسبيتها في أجزاء العلاف. ومن خلال هذه النظرية يرى العلاف بأن

(٧) الأشعري، المقالات، ج ٢/٥.

(٨) نفس المصدر، ص ١٣.

(٩) وأبرز فلاسفة المدرسة الذرية اليونانية هم لوقيبوس، وديمقريطس وابيقور، أقرت هذه المدرسة الحركة الدائمة في الذرات بوجود الفراغ، وهذا عكس ما أكده الإيليون الذين ألغوا الحركة بإلغائهم لوجود الفراغ، وأشكال هذه الذرات لا متناهية في العدد. النشار، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ص ١٧٧.

العالم مؤلف من ذرات متناهية، وهذا يعكس تصوره في تركيب الأجسام من الذرات، وينفي العلاف المنشأ الطبيعي لذرات العالم كما قال به ديمقريطس. إن غاية نظرية الجوهر لدى العلاف هو تأكيد حدوث الوجود وإن الله أزلي وقديم، وأن معنى الجزء الذي له نهاية في التجزئة يكون له بداية في الحدوث لذا أكد العلاف هذه النظرية كأساس في بناء أجسام الوجود لتأكيد هذه الغاية، وبمعنى أدق أن العلاف كان يدرك الحقيقة التي تقول: إن من له نهاية تكون له بداية، لذا وجب أن يكون الوجود حادثاً وجديداً. ومن جانب آخر إن جزم العلاف على عدم امكانية تجزئة الذرة هو الغاء لقدرة الله على أن يجعل الذرات تتجزأ إلى اللانهاية، ومن وجهة النظر الدينية التي ظل العلاف متمسكاً بها أنه لا يصح تأكيد القوانين في الوجود كواقع موضوعي قائم.

إن نظرية الجوهر الفرد لم تبق مقتصرة على العلاف فقط وإنما هناك عدد آخر من مفكري المعتزلة أبدوا تأييدهم لجوهر هذه النظرية، لكنهم اختلفوا في عدد الأجزاء المكونة للجسم، فالمفكر معمر بن عباد السلمي (ت ٨٣٥م) جعل نهاية أجزاء الجسم ثمانية فقط، وهشام الفوطي (ت ٨٤٠م) جعل الجسم يتألف من ستة وثلاثين جزءاً حيث اعتبره ستة أركان وكل ركن يتكون من ستة أجزاء. ولا ندري هل هي صدفة أن يختار الفوطي العدد ستة وثلاثين عدداً لأجزاء الجسم، أم أنه كان قد اطلع على «آراء الفيثاغوريين»[10]، وهم الذين كانوا يقدسون هذا العدد وهو عندهم بمثابة القسم ويعتبرون الأعداد مبادىء أساسية للوجود.

معارضة نظرية الجوهر الفرد

إذا كان العلاف هو صاحب النظرية الذرية في الفكر المعتزلي، فإن تلاميذه قد تجاوزوا نظرية أستاذهم إلى الرد عليها ونقضها، ويأتي هذا النقض على يد إبراهيم بن سيار النظام الذي ينقض نظرية الجزء الذي لا يتجزأ بقوله التالي: «الجسم هو

(١٠) اعتبر فيثاغورس أن العدد هو مبدأ الوجود وله هيئة وشكل، وكل شيء على مثال هذا العدد، وينقسم العدد عنده إلى عدد فردي وزوجي وعدد محدود ولا محدود ومنقسم ولا منقسم.. الخ. نفس المصدر ص ٥٦.

الطويل، العريض، العميق، وليس لأجزائه عدد يوقف عليه، وأنه لا نصف إلا وله نصف، ولا جزء إلا وله جزء»[11]. ففي الوقت الذي حدد فيه العلاف الجسم في ذرات لا تقبل التجزئة، فإن إبراهيم النظام جعل لا نهاية لعدد أجزاء الجسم، وإنه ليس هناك حدود باتجاهات الجسم، بل محدد بقياساته والتي هي الطول والعرض والعمق، وهذا ما يشير إلى الوجود المكاني للجسم وأن الحركة التي اشترطها العلاف بوجود السكون في الجزء، أطلقها النظام فيه، حيث لا وجود للسكون. وإذا كان العلاف أقر بتوقف الوجود عن التجدد بقوله: «بتناهي مقدورات الله حتى إذا انتهت لا يقدر على شيء»[12] وكذلك قوله: «إن خالقية الله قد انتهت إلى حد أنه لا يقدر أن يخلق شيئاً آخر»[13]. فإن نظرية إبراهيم النظام تأتي انعكاساً مباشراً لتصوره في الخلق المستمر والتجديد في أشياء الوجود وكذلك قوله في الحركة المطلقة في هذا الوجود. إن قول النظام في عدم نهائية التجزئة في الجسم، يؤكد أن العالم قديم وليس حادثاً يكون، ذلك إذا أخذنا المبدأ نفسه الذي استخدمه العلاف في تأكيد أزلية الله وحدوث العالم. إن تحقيق قصد النظام في أزلية المادة المتحركة دائماً، فإن ذلك بحد ذاته يعتبر اسهاماً كبيراً في الفلسفة خصوصاً بهذه المسألة، وإن النظام كان قد قلب موازين الفلسفة التي أسسها أستاذه والمتجسدة في فعل الأمر «كن» الإلهي والذي هو الواسطة بين العدم والوجود، ثم نظريته في تحديد أجزاء الجسم إلى تأكيد صفات الله خالصة وقدمه وحدوث العالم وهذا ما يجعلنا نقول بالشبه إلى حد ما، بما حدث بين أفلاطون وأرسطو في الفلسفة اليونانية.

إن طرح النظام لفكرة نقض الجزء الذي لا يتجزأ سبب مناقشات حادة في الفكر المعتزلي وخصوصاً مع العلاف، حيث حاول الأخير تراجع النظام عن هذه الفكرة بقوله: «لو كانت هناك أجزاء بلا نهاية لكان الماشي الذي يقطع مسافة متناهية

(١١) الأشعري، المقالات ج ٢/٥.
(١٢) الأسفرائيني، التبصير بالدين، ص ٧٠.
(١٣) الرازي، اعتقادات فرق المسلمين، ص ٣٨.

لقطع ما لا نهاية له، لأن هذه المسافة تقبل القسمة إلى غير نهاية»[١٤]. ورداً على هذه الحجة جاءت فكرة «الطفرة» عند النظام. «وأحدث القول بالطفرة لما ألزم مشي نملة على صخرة من طرف إلى طرف أنها قطعت ما لا يتناهى. وكيف يقطع ما يتناهى ما لا يتناهى قال يقطع بعضها بالمشي وبعضها بالفطرة»[١٥].

إن فكرة الطفرة عند النظام تشبه إلى حد ما فكرة زينون اليوناني (ت ٤٣٠ق.م) في إبطال الحركة، كما يؤكد ذلك أحد الباحثين بقوله: «والواقع أن قول النظام هذا يشبه كثيراً ما قاله من أن المسافة لا تتناهى أبداً من جهة أن الخط ينقسم إلى نقط لا نهاية لها»[١٦]. وفي الوقت الذي أراد به زينون تأكيد عدم وجود الحركة كأستاذه پارمنيدس، فإن النظام أراد تأكيد إطلاق الحركة بالاختلاف مع أستاذه العلاف. ولخطورة أفكار النظام الفلسفية على الفكر السائد والمسموح به آنذاك حول الوجود أدى إلى وجود قلة مناصرة لهذه النظرية، وذلك تجنباً لتهمة الكفر والإلحاد، وهذا أحد مؤيدي النظام في قوله بإنكار الجزء الذي لا يتجزأ وهو أبو الحسن الخياط نجده يخشى التأييد المباشر ويعلل رأي النظام بقوله: «إنها القسمة الوهمية لا الفعلية»[١٧].

وبشكل عام انقسم المعتزلة بشأن الذرة إلى ثلاثة أقسام: منهم الذين أكدوا عدم التجزئة في الذرة، والذين أكدوا التجزئة إلى اللانهاية، والفريق الثالث وقف موقف الشك المتأرجح بين الرأيين. وارتباطاً بالمسألة الذرية عند المعتزلة، لا بد أن نوضح موقف المعتزلة من طبيعة المجال الذي تتواجد فيه ذرات الأجسام، وهل أن هذه الأجسام توجد متراصة أم متفرقة بحيث تسمح بوجود الفراغ الذي تتحرك به، وبصدد ذلك فإن بعض المعتزلة من اعتبر العالم مملوءاً لا فراغ فيه وهذا الرأي يتصدره أبو القاسم الكعبي (ت ٩٣١م)، أما سائر المعتزلة الآخرين فقد أكدوا

(١٤) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٦٠/١.

(١٥) نفس المصدر، ص ٦٣.

(١٦) زهدي جار الله، المعتزلة، ص ١٣٠.

(١٧) حسين مروة، النزعات المادية، ج ٧٤٣/١ عن كتاب الإنتصار للخياط ص ٣٢.

بعدم الفراغ في الكون. ويفسر أحدهم هذا الرأي بقوله: «إن العالم لو لم تكن فيه مواضع خالية من الأجسام لكان يستحيل علينا التصرف «التحرك»[١٨]، ويتضح من هذا القول، استحالة الحركة بدون وجود فراغ، والمقصود بهذه الحركة الحركة المكانية، وليست حركة الجسم الداخلية، وطبيعي أن هذا الرأي كان قبل أن تعرف خواص المادة في التمدد كمادة الهواء، وهذه الآراء تأتي متشابهة إلى حد ما مع آراء الفلاسفة اليونانيين حيث قرر بارمنيدس أن «العالم كرة مادية متصلة لا مكان الخلاء فيها، وبذلك تمتنع عن الحركة، لأن القضاء الكوني ممتلىء تماماً»[١٩]، بينما قرر ديمقريطس: أنه «ليس في العالم إلا الفراغ والذرات»[٢٠].

وفي سبيل توضيح هذا الفارق لا بد أن نأخذ الأيديولوجية السائدة، وأهميتها القصوى عند السلطات السياسية وعند عامة الناس أيضاً. لذا نرى المعتزلة قد اضطروا إلى التستر بآراء قاصدين أفكاراً أخرى، علماً بأنهم فقهاء دين وفلاسفة، ولو أخذ هذا الأمر بنظر الاعتبار لوجدنا ما يبرر آراء المعتزلة المثالية رغم أن منهم من أبعد الأفكار المثالية عن بحثه بالوجود وأصبح شاغلهم الوجود وليس ما بعد الوجود، فمنهم من قال بعدم تدخل الله في أشياء العالم، بعد أن وضع فيها أسبابها الطبيعية التي تحدد تطورها وتبدلها، وكان أسلوبهم في البحث أسلوب المناظرة والمجادلة والشك فيما يتوصلون له من نتائج، والنظام يدعو إلى استخدام مبدأ الشك في العلم بقوله: «الشك أول لوازم العلم»[٢١]، وقوله: لا يقين قط حتى صار فيه شك، ولم ينتقل أحد عن الاعتقاد إلى اعتقاد آخر يكون بينهما حالة شك»[٢٢]. وبهذه الروح النقدية توصل النظام إلى حقائق علمية في انقسام المادة وحركتها وغير ذلك بما فيها انكار الخرافة التي تقول برؤية الجن، وبعد عصور طويلة أصبح مبدأ الشك مذهباً أساسياً في الفلسفة الأوروبية.

(١٨) ابن رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص ٢٩.

(١٩) موجز تاريخ الفلسفة، ج ٧٥/١.

(٢٠) نفس المصدر، ص ٩١.

(٢١) فيليب حتي، تاريخ العرب، ص ٥٠٢، مقتبس من كتاب الحيوان للجاحظ، ج ١٦/٢.

(٢٢) البغدادي، ص ١٤١، ابن الراوندي، فضيحة المعتزلة، ص ١٢٠.

نظرية الخلق المستمر

تعود هذه النظرية إلى إبراهيم النظام، وكونها تدل على أن الأجسام في كل وقت تخلق فيها الأجزاء الجديدة، فإنها مرتبطة أساساً بفكرة نفي الجزء الذي لا يتجزأ. وفحوى هذه النظرية: «تتجدد الجواهر والأجسام حالاً بعد حال، وان الله يخلق الدنيا وما فيها من غير أن يفنيها ويعيدها»[٢٣]، ورغم قول النظام بأن الله يخلق العالم خلقاً متجدداً، لكنه يرجع هذا التجدد في الخلق حقيقة إلى طبيعة الأشياء ذاتها والذي يتحقق بحركة الاعتماد الداخلية التي اشتهر بها النظام وهذه الحركة هي «تلازم الجسم في حالة الخلق»[٢٤]، لأن العالم برأيه كان متحركاً ويستمر في الحركة إلى ما لا نهاية، وأن الأشياء تتحول من شكل إلى آخر بفعل هذه الحركة التي اخرجت الوجود من العدم. والنظام في نظريته هذه يؤكد استمرار الخلق دون توقف، ويؤكد خلود المادة وعدم فنائها، وكل ذلك يتعلق برأي النظام في استمرار انقسام الجزء. ويذكر أحد المؤرخين المتحاملين على المعتزلة قولاً للنظام، يؤكد فيه تطور الأشياء الجوهري بفعل قوانين الطبيعة نفسها، بقوله: «مستحيل أن يعمل الجوهر ما ليس في طباعه»[٢٥]، اعتبر المؤرخ هذا القول هو أحد مثالب النظام الفكرية.

إن فكرة الخلق المستمر لم تكن بعيدة عن نظرية «هيرقليطس»[٢٦]، الذي قال بتجدد الأشياء باستمرار وأنها لا تبقى على حالها لحظة واحدة، والنظام هو القائل «إن النار التي في الفتيلة لا تثبت فيها طرفة عين، إن ما يرى منها في كل وقت غير ما رؤي في الذي قبله»[٢٧]، وفي الوقت الذي أنكر فيه المخالفون للمعتزلة وأغلبهم

(٢٣) أبو ريدة، إبراهيم النظام، ص ٦٦.

(٢٤) العلوي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، ص ١٣.

(٢٥) ابن الراوندي، فضيحة المعتزلة، ص ١٠٩.

(٢٦) إن العالم بمفهوم هيرقليطس، دائم التغير والتبدل، وعبارته المشهورة تقول: لا يمكنك أن تنزل النهر نفسه مرتين، فإن مياهاً أخرى تسيل باستمرار، كذلك قال بالصراع بين الأضداد الذي يعتبر جوهر فلسفته. النشار، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ص ١٠٨.

(٢٧) ابن الراوندي، فضيحة المعتزلة، ص ١١٠.

من الأشاعرة، قانونية الكون بقولهم «ليس من النار حر، ولا في الثلج برد، ولا في العالم طبيعة ـ قانونية ـ أصلاً، ولكن الله يخلق ما يشاء، وقد كان ممكناً أن يحدث من مني الرجال جمالاً ومن مني الحمير إنساناً»[٢٨]. وبالنقيض من هذا الرأي أكد النظام على قانونية الكون وعدم وجود المستحيل أو المعجزة المخالفة لنواميس الكون.

إن القول بقوانين الطبيعة جاء على لسان آخرين أيضاً من مفكري المعتزلة كمعمر بن عباد السلمي وبشر بن المعتمر.

لقد أكدت نظرية الخلق المستمر الديناميكية الداخلية للأشياء وإمكانية الأشياء على الحركة الذاتية التي تجدد عناصرها باستمرار، وهنا تجد الأشياء تجددها وتبدلها من طبيعة كمنت فيها وحتمية قانونية ليس بإمكان الأشياء الحياد عنها جبلها الله عليها. وبهذا الخصوص يورد الباحث حسام الدين الألوسي في كتابه حوار بين الفلاسفة والمتكلمين الذي يسمي به نظرية الخلق المستمر بالخلق المتجدد وينسبها إلى الأشاعرة، قوله: «فانتهوا إلى القول بنظرية غريبة اسميتها بالخلق المتجدد والتي أدت بهم إلى مخالفة الحس المعتاد، وإنكار الثبات، وإلى القول بأن العالم لا يبقى لحظتين أو زمانين بل يخلقه الله ثم يعدمه في كل لحظة»[٢٩]، وإذا صحت هذه النسبة، فإن المعتزلة قالوا بذلك مع عدم تدخل الله، إلا بلحظة الوجود الأولى، والمعروف أن الأشاعرة ومن بعدهم الإمام الغزالي أبطلوا القانونية في وجود وتحول الأشياء وعزوها إلى الله فالنار ليست سبباً في الاحتراق والمرض ليس سبباً في الضعف والموت.. الخ، وكل هذا منسوب إلى فعل الله في الأشياء، وإن اعترف الأشاعرة بالتجدد والتطور، وخالفوا المعتزلة في جعل أسباب هذا التجدد خارج الطبيعة التي جبل الله الأشياء عليها فلم يكن ذلك بعيداً عن التأثر بنظريات المعتزلة، كون مؤسس التيار الأشعري، كان معتزلياً وعلى منزلة، قبل مخالفته لشيخه الجبائي.

(٢٨) ابن حزم، الملل والأهواء والنحل، ج ١١/٥.

(٢٩) الألوسي، حوار بين المتكلمين والفلاسفة، ص ٩١.

نظرية الظهور والمداخلة

إن هذه النظرية كذلك من إبداع إبراهيم النظام، وتتكون من شقين مرتبطين، يعبران عن رأي المعتزلة المتطور بشأن ظهور الوجود من العدم غير المطلق كما أسلفنا سابقاً. يقول النظام: «إن الله خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان، وأضاف النبات، والجواهر المعدنية كلها في وقت واحد، وإن خلق آدم لم يتقدم أولاده، ولا تقدم خلق الأمهات على خلق الأولاد، غير أن الله أكمن الأشياء بعضها في بعض فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها»[٣٠] في الشق الأول تعبر هذه النظرية عن أن الموجودات وجدت في وقت واحد دون تأخير، ثم امكانية وجودها في بعضها البعض أي تداخلها فيما بينها البين، وهذا تعبير واضح عن وحدة الوجود المادي وترابطه، وكذلك تعبير عن الأصل المشترك للأشياء، وأن العدم الذي ظهر منه الوجود كان يحمل تلك الإمكانية والتي أصبح واقعاً عند ظهور الموجودات. وهذا الرأي مخالف للنظرية الدينية التي وردت في الباب الثالث من هذا البحث، والتي كانت تقول بالخلق المتدرج الذي أكمله الرب في ستة أيام ليس كأيامنا من حيث طول مدتها كما أشار القرآن إلى ذلك. ومن جهة أخرى نجد ظاهر هذه النظرية، جاء مخالفاً للمنطق العلمي الذي يقول بظهور الكائنات والموجودات بشكل تدريجي، وأن الحياة جاء ظهورها عقب ظهور الطبيعة غير الحية. وفي الفكر العربي الإسلامي نجد، من تبنى هذه النظرية العلمية قبل تشارلز دارون (ت ١٨٨٢م) بمئات السنين فقد جاءت على لسان «إخوان الصفا»[٣١] في القرن العاشر الميلادي، ومن بعدهم ابن خلدون[٣٢] (ت ١٤٠٦م) ونص هذه النظرية يقول: «ثم انظر إلى

(٣٠) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٤٢. الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٦٣/١.

(٣١) مجموعة من المفكرين المسلمين الذين عاشوا في القرن العاشر الميلادي وأهم انتاجهم الفكري هو رسائلهم الفلسفية، والتي تتضمن كافة آرائهم الفلسفية بشأن العالم، عاشوا في ظروف سرية وبأسماء غير أسمائهم وذلك في مدينة البصرة، ومنهم المقدسي (ت ٩٦٨) والزنجاني والصوفي والمهرجاني وزيد ابن رفاعة، وكانوا يعتبرون الفلسفة من أفضل العلوم.

(٣٢) عالم اجتماع ومؤرخ وسياسي، عاش في المغرب وتوفي في مصر، اشتهر بكتابه مقدمة ابن خلدون والتي تتضمن كافة آرائه الفلسفية والسياسية. ويعتبر مؤسساً لعلم الاجتماع في الفكر العربي الإسلامي.

عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدرج، آخر أفق المعادن بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له وآخر أفق النبات متصل بأول الحيوان مثل الحلزون والصدف ولم توجد لهما إلا قوة اللمس فقط.. إلى القول واتسع عالم الحيوان وانتهى في تدرج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والروية ترتفع إليه من عالم القدرة»[٣٣]، وكلمة القدرة هي في الأصل القردة كما ورد ذلك في مصادر عديدة[٣٤]. إن أفكار المعتزلة في وجود الموجودات كانت متخلفة كثيراً عن أفكار إخوان الصفا، رغم أن الفترة الزمنية بينهما لم تكن طويلة، وربما يعود السبب في ذلك إلى عدم وجود التطور البارز في هذه المرحلة بسبب الهجمة العنيفة التي واجهها الفكر المعتزلي من قبل التيارات المناوئة والتي اتخذت من السلطات أداة لمطاردة هذا الفكر، وكذلك وجود آراء للمعتزلة لم تصلنا بسبب إتلاف مؤلفاتهم من كتب ورسائل، أما بالنسبة إلى إخوان الصفا فقد اختاروا الطريقة الملائمة في أدائهم الفكري حتى أنهم كانوا يتعاملون بأسماء غير أسمائهم. ومع ذلك فإننا قد نجد في نظرية المعتزلة في الظهور والمداخلة امكانية هذا التدرج قبل ظهور الأشياء من العدم أي قبل استكمال نضجها واستعدادها للظهور، وكما هو واضح من نص النظرية أن الموجودات في مرحلة العدم، لا ينقص وجودها إلا الظهور ليتشكل العالم منها، وهذا ما يفسره الشق الثاني من النظرية والمتجسد في عملية الكمون والمداخلة، والكمون يعني

(٣٣) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٢٠. اخوان الصفا، الرسائل، ج ٢/ ١٥٠- ١٧٠.

(٣٤) تعرضت هذه الكلمة إلى تزوير، لا يعرف إن كان بقصد أو غير قصد، وقد التفت ساطع الحصري في كتابه دراسات عن مقدمة ابن خلدون إلى ذلك التزوير في الطبعات الشرقية للمخطوطة والتي نسخت عبارة عالم القردة إلى عالم القدرة، ويعني ذلك إلغاء تدرج الحيوان إلى إنسان، ومن جانب آخر إلغاء فعل القدرة الإلهية في الأشياء الأخرى، حيث يفهم من النص المعدل، أن الإنسان فقط هو الذي أوجدته هذه القدرة.. ولتأكيد هذا التزوير وجدنا الترجمة البلغارية لمخطوطة مقدمة ابن خلدون التي قورنت بالمخطوطة الأصلية قد أوردت كلمة القردة لا القدرة، وكانت من أعمال المستشرق البلغاري يوردان بييف وزملائه، كذلك نسخة لجنة البيان العربي من المخطوطة، حيث ورد في هامش طبعة دار الكتاب اللبناني ج ١/ ١٦٦- ١٦٧ ما نصه: «كذا بالأصل في جميع النسخ، وفي لجنة البيان العربي، القردة وهي منسجمة مع سياق المعنى». وقد جاءت آراء ابن خلدون امتداداً لآراء إخوان الصفا في عملية نشوء وارتقاء الكائنات الحية.

وجود الأشياء بعضها في بعض بالقوة أي بالإمكانية الداخلية والتي هي من طبيعة الأشياء التي جبلها الله عليها، ومثال ذلك «حينما خلق الله آدم كان جميع ذريته موجودين فيه بالقوة»[٣٥]، ثم ظهور هذه الذرية على أساس إمكانية الوجود.

إن الحل الفلسفي الذي أراد به النظام تفسير عملية إظهار الأشياء إلى الوجود، يكمن في نظرية الظهور والمداخلة التي تقول بالخلق دفعة واحدة ثم تتولى الأشياء وجود بنفسها كما ورد في نظرية الخلق المستمر، والتنوع في الأشياء يعزيه النظام إلى تنوع الكمون، ومنه كمون الاختناق، كمثال الزيت في الزيتون والعصير في العنب. وكمون بالقوة مثل وجود الجنين كإمكانية في الحيامن والبويضات، أو الشجرة في البذرة والكمون بالقوة يخص الكائنات الحية دون غيرها، وكذلك كمون العناصر المتضادة كوجود النار والماء والحطب.

إن الكمونات عند النظام مرتبطة بطبيعة الأشياء الداخلية وعلاقتها الجوهرية فلا يمكن إمكانية للشجرة في حيامن الحيوان أو البويضات، كذلك لا تثمر شجرة التفاح برتقالاً، وإلى غير ذلك من المستحيلات. وهناك سؤال يقدمه حسين مروة ويجيب عليه بالوقت نفسه وملخصه: كيف ينظر النظام إلى الموجودات المادية من مكامنها؟ ويجيب عليه بقوله: «إن النظام يتصور ذلك بطريقة الحركة، وهذه الحركة في تغير، أي نشوء وضع جديد للكائن»[٣٦]. وهذه الإجابة كانت موفقة، لأن النظام كان يعتبر الحركة دائمة في المادة وأن الأشياء المادية لا تتواجد بدونها. والنظام بنظريته في الظهور والكمون كان يبالغ بالأسباب الداخلية الكامنة في الأشياء، إلى درجة أنه كان يتجاهل التأثيرات الخارجية الواقعة على الأشياء، ومن آرائه بهذا الخصوص، أن النار التي تتصل بالحطب لا تسبب له اشتعالاً بقدر ما يأتي الاحتراق من النار الكامنة في الحطب نفسه، وأن سُمَّ الأفاعي لم يكن قاتلاً إذا كان الجسم خالياً من السموم الكامنة فيه، وأن هذه النار القادمة من خارج الحطب أو السم الذي هو من خارج الجسم، ما هو إلا مساعدان لظهور النار والسم من

(٣٥) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، ص ٢٩٤.

(٣٦) حسين مروة، النزعات المادية، ج ٦٦٥/١.

داخل الجسم، وأن اعترافه بهذا التأثير الثانوي للعامل الخارجي، ما هو إلا إشارة إلى وجوب توفر الظروف لتحول الإمكانية الكامنة في الشيء إلى واقع ملموس. من هذا الرأي نستطيع الإحاطة بمسألة مهمة أراد أن يفصح عنها النظام وهي تحول العدم الممكن إلى وجود بفعل الإمكانية الكامنة في هذا العدم وليس بفعل القدرة الإلهية التي كان فعلها في خلق الإمكانية الطبيعية للأشياء، وبهذا أراد النظام، لفت الانتباه إلى نظام الطبيعة والقوانين التي جبلت عليها.

أما المداخلة والتي هي الشق الآخر من النظرية وتعني «أن يكون حيز أحد الجسمين حيزاً للجسم الآخر، وأن يكون أحد الشيئين في الآخر»[٣٧]. ولا يقول النظام بتداخل الأجسام فقط، بل إنه يتجاوز ذلك إلى القول بتداخل الأجسام مع مضاداتها. «إن كل شيء قد يداخل ضده المانع الفاسد له.. وقد يداخل الشيء خلافه»[٣٨]، ومثال هذا التضاد، الحرارة والبرودة، ومثال الخلاف، البرودة والحموضة. وهذا التداخل قد يقود الكون حسب تصور النظام إلى التراص، فإذا كان بارمنيدس اليوناني جعل من عدم وجود الخلاء في العالم نفياً للحركة، فإن النظام أكد وجودها، رغم تداخل الأشياء بعضها في مجال البعض الآخر، لأن الحركة عنده حركة ذاتية والتي يسميها بحركة الاعتماد، هذا ما سنوضحه في فقرة قادمة. إن الأشياء تتداخل بفعل طبيعتها لأن هناك ضرورة طبيعية لهذا التداخل، لكن النظام في الوقت نفسه ينتبه إلى إمكانية الشذوذ عن هذه الضرورة، ويجعل هناك وجوداً للصدفة التي تدخل على الأشياء وتغير في طبيعتها، وهذا ما نلمسه في قوله التالي «إن الله قهر المتضادات على الاجتماع الذي ليس في جوهرها»[٣٩].

والقول بهذا القهر هو جوهر فكرة الصدفة في نظرية النظام الذي يأتي كاحتمال لما يحدث مخالفاً للحتمية التي وجدت لشروط في طبيعة الموجودات. ومسألة الشذوذ هذه قال بها معتزلة آخرون كالعلاف، والاسكافي (ت ٨٥٤م)، والجبائي،

(٣٧) الأشعري، المقالات، ج ٣٢٥/١.

(٣٨) الأشعري، نفس المصدر، البغدادي، ص ٨٧.

(٣٩) ابن الراوندي، فضيحة المعتزلة، ص ١١٩.

حيث أجمعوا على ذلك بقولهم: «يجوز الجمع بين الحجر الثقيل والهواء أوقات كثيرة من غير أن يكون انحدار وهبوط بل يحدث سكون، ويجوز الجمع بين النار والقطن من غير أن يحدث احتراق»(٤٠). إن هذا الرأي لا يدل على إلغاء الحتمية وإطلاق الفوضى في الكون، بقدر ما يفسر بوجود الصدفة التي تعطل فعل القانون الحتمي. فالصدفة التي عزا النظام وجودها إلى القهر الإلهي جاءت عند المعتزلة الآخرين كشذوذ عن القاعدة في الجمع بين المستحيلات. وارتباطاً بنظرية الظهور والمداخلة نود الإشارة إلى أفكار أخرى للمعتزلة قد تثير الغرابة، ولعل الإشارة إليها يحقق أمراً جديداً لم يهتم الباحثون به، ألا وهو وجود أفكار مثالية ذاتية في فكرة المعتزلة حول الوجود، حيث ترى الضرارية منهم وهم أصحاب ضرار بن عمر الكوفي الذي عاصر محمد بن الهذيل العلاف أنه «ليس في النار حراً ولا في الثلج برودة ولا في الزيتون زيتاً ولا في العنب عصيراً ولا في العسل حلاوة.. إلى آخره.. وإنما يخلقه الله عند اللمس والذوق»(٤١). يتضح من هذا الرأي، أن المذهب الحسي لم يكن بعيداً عن فكر المعتزلة، ومعنى ذلك أن بين المعتزلة من أنكر الواقع الموضوعي، وأن أصحاب هذا الرأي لم يضعوا أنفسهم في معارضة مع المعتزلة فقط، بل مع كل الفرق الفلسفية الإسلامية، وعلى حد علمنا، أنه لم تتوفر إمكانية للتفلسف بالمذهب الحسي في مذاهب هذه الفلسفة آنذاك، ورغم أن الموضوع يستحق البحث والدراسة، لكن المصادر المتوفرة لهذا البحث، لم تعط أكثر من ذلك في هذه المسألة بالذات.

(٤٠) الأشعري، المقالات، ج ٢/٣٢.

(٤١) تلخيص البيان، ص ٣٣. البرهان في معرفة عقائد الأديان، ص ٢٨.

الأعراض وعلاقتها بالأجسام

الأعراض كما يعرّفها المعتزلة، بأنها الصفات التي تدخل على الأجسام وتصبح خواصاً ملازمة لها، ومن قال سميت أعراضاً لأنها لا تستمر في مرافقة الجسم فبذلك تصبح أمراً عارضاً عليه. وإبراهيم النظام «هو الفيلسوف المعتزلي الوحيد الذي أقر بأن الأعراض عبارة عن **أجسام شفافة** وأن العرض الوحيد هو الحركة، فيما يرى الهذيل العلاف أن الجسم فقط دون الذرة هو الذي يحتمل الأعراض، وفي حديثه عن فرق الاعتزال ميز البغدادي ثلاثين نوعاً من هذه الأعراض، منها: «**الحركة، السكون، الألوان، الحرارة، البرودة، الرطوبة، اليبوسة، الرائحة، الصوت، الحياة، الموت، العلم، الجهل، القدرة، البقاء، والفناء**»(٤٢). وهناك من المعتزلة من أبدى تأييده للعلاف في قوله إن الأجزاء ليس لها خواص بل الخواص تحصل من تماس الأجزاء المكونة للجسم، وهي من فعل الأجسام، ورأي المعتزلة الذين أيدوا نظرية الجزء الذي لا يتجزأ هو «إذا اجتمعت الأجزاء وجدت الخواص وهي تفعلها بطبيعتها»(٤٣)، وبالنسبة لأصحاب نظرية الجزء الذي يتجزأ إلى اللانهاية، فإنهم اعتبروا الخواص عبارة عن أجسام تلتقي بكل أجزاء المادة غير المتناهية، والخاصية الوحيدة عندهم هي الحركة والتي تعتبر خاصية ملازمة للمادة. إن الترابط بين الخواص والأجسام يعلنه النظام عندما يرى عدم امكانية أن يكون العرض لا في مكان، أي لا يجوز أن يكون العرض لا في جسم، ويأتي تأكيد هذا الترابط، كون الخواص تظهر من الأجسام نفسها ولا تدخل عليها من خارجها. وبهذا الصدد يقول معمر بن عباد السلمي: «إن الله لم يخلق شيئاً من صفات الأجسام»(٤٤). وهناك

(٤٢) عادل العوا، المعتزلة والفكر الحر، ص ١٣٣- ١٣٥. مقتبس من البغدادي، أصول الدين، ج ٣٣/١، استانبول.

(٤٣) الأشعري، المقالات، ج ٢، ص ٤.

(٤٤) الأسفرائيني، التبصير بالدين، ص ٧٤.

من المعتزلة من ربط بين حواس الإنسان وخواص الأجسام، كما يرى بشر بن المعتمر بقوله: «إن الإنسان يخلق اللون والطعم والرائحة والسمع والبصر وكافة الخواص»[٤٥]. وقد سبقت الإشارة إلى أن هناك إشارات في فكر المعتزلة لمذهب حسي كشكل من أشكال المثالية الذاتية، لم يجمع المعتزلة على القول به حيث قال أغلبهم بمسؤولية الأجسام عن وجود خواصها بفعل طبيعتها.

نود التأكيد في بحثنا عن الأعراض أو **الخواص** على مسألة الفناء لما لها من أهمية في مسألة الوجود، حيث اعتبر المعتزلة الفناء خاصية من خواص الأجسام وبشكل عام القوا المسؤولية على الأجسام في تفسخها وفنائها، وقد ارتبط ذلك بتطرف بعضهم في مسألة الغاء القدر، وأبرز هؤلاء هو معمر بن عباد السلمي الذي عزا فناء كل الأجسام لفعل الأجسام نفسها من طبيعة فيها، كذلك الغى المعتزلة الفناء الذي تبشر به النظرية الدينية، كما نقل ذلك الشهرستاني عن الجاحظ (ت ٨٦٨م) قوله: «إن الجوهر يستحيل أن ينعدم أو يفنى... ولا يقدر الله على إفنائها أبداً.. ولكنه يقدر أن يفرق أجزاءها ويعيد تركيبها فقط»[٤٦]، وهذا اعتراف ضمني بأزلية المادة وخلودها والذي يفنى هو شكل المادة بإعادة تركيبها بشكل آخر، ولا نجد هذا القول بعيداً جداً عن المقولة الفيزيائية القائلة: (إن المادة لا تفنى ولا تخلق من العدم). وعلى الرغم من كون الجاحظ رجل أدب ولغة أكثر منه رجل فلسفة، إلا أن رأيه هذا يأتي انعكاساً لفلسفة استاذه إبراهيم بن سيار النظام صاحب نظرية الخلق المستمر، أي التبدل المستمر في الموجودات. وللمعتزلي أبي هاشم الجبائي (ت ٩٣٣م) نظرية في الفناء نستطيع تسميتها بنظرية الفناء الكلي وملخصها: «إن الله لا يستطيع أن يفني ذرة من العالم مع بقاء السموات والأرض»[٤٧] وبهذا يربط الجبائي بين الجزء والكل، وقد ورد هذا الرأي نقلاً عن القاضي عبد الجبار أحد شيوخ المعتزلة المتأخرين وكذلك نقلاً عن البغدادي المتشدد ضدهم. وهذه النظرية تأتي تأكيداً للوحدة والترابط بين الجزء والكل، وعلى

(٤٥) نفس المصدر، ص ٧٩- ٨٠.

(٤٦) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٨٠/١. ابن حزم، الملل والأهواء والنحل، ج ١٤٨/٤.

(٤٧) القاضي عبد الجبار، فرق وطبقات المعتزلة، ص ١٠١. البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٨٠.

الوحدة بين ظواهر العالم في عدم امكانية تجزئتها عند فنائها كما هو عند خلقها، وبما أن الفناء الكلي يستحيل تحقيقه فإن فناء جزء من المادة يتصف أيضاً بهذه الاستحالة. ووحدة العالم المادية يؤكدها المعتزلة أيضاً بقول أكثر وضوحاً وهو: «إن الجواهر كلها من جنس واحد»[٤٨].

من خلال ما سبق نستطيع القول إن المعتزلة في مسألة الخواص أكدوا أمرين هما: مادية خواص الأجسام وحدة الموجودات في الطبيعة، مع اعترافنا بوجود النزعة الفكرية المثالية التي لم يقو المعتزلة على تجنبها في زمانهم الذي حدد مستوى تطورهم الفلسفي آنذاك.

(٤٨) ابن رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص ٢٩.

الحركة

تأتي دراسة الحركة في الفكر الفلسفي المادي والمثالي، كمسألة متصلة بشكل مباشر بدراسة الوجود، حيث إنها الخاصية الأساسية له، وعلى هذا اختلف التياران الرئيسيان في الفلسفة حول موقع الحركة من المادة، الفلسفة المادية أكدت على تلازم الحركة للمادة، وعدم وجودهما المستقل. وقد شخصت الفلسفة المادية الديالكتيكية خمسة أشكال في الحركة، وهي على التوالي الشكل الميكانيكي، الفيزيائي، الكيميائي، البيولوجي، والاجتماعي، والأخير كان أرقى هذه الأشكال وأحدثها، كما ورد ذلك في كتاب أنجلس الفلسفي ديالكتيك الطبيعة. وفي الوقت الذي اعتبرت فيه المادية الميكانيكية «الحركة تنقلاً بسيطاً للأجسام في المكان»[٤٩]، فإن المادية الديالكتيكية قصدت هذه الأشكال الخمسة من التغيرات التي تصيب الأجسام، وقالت إن الحركة مطلقة والسكون نسبي. أما التيار المثالي فعلى الرغم من اعترافه بملازمة الحركة للمادة، لكنه لا يعطيها مهمة التغيير في المادة، ومن الفلاسفة المثاليين اعترف أفلاطون بالحركة الدائمة في العالم المادي، لكنه يحول هذا العالم بحركته إلى اللاوجود، وأن الوجود الحقيقي لعالم المثل الثابت غير المتغير، وظلت حركة الأجسام عنده عبارة عن حركة مكانية فقط، وهذا هو فهم الحركة في الرأي المثالي بشكل عام. أما الفيلسوف الذي أبرز الحركة كمبدأ للتغيير في الأشياء فهو هيرقليطس عندما اعتبر «مصدر هذه الحركة الأبدية النار والتي هي المادة الأولية لكل الموجودات، وكل شيء يسيل ولا شيء يبقى ثابتاً»[٥٠]. أما القول في السكون فيبرز فيه الفيلسوف بارمنيدس الذي نفى أي

(٤٩) راكيتوف، أسس الفلسفة، ص ٨٠.

(٥٠) هادي العلوي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، ص ٨. النشار، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ص ١٠٩.

وجود للحركة واعتبر السكون يعم كل شيء، وحجته بذلك أن العالم مملوء وأشياءه لا تجد مجالاً للحركة ثم أيده بذلك تلميذه زينون الذي دلل على عدم امكانية وجود الحركة مع لا نهائية المكان ويؤكد حجته بمثال السهم الطائر، وسباق الخيل والسلحفاة.

أما مفكرو مذهب الاعتزال فتظهر فيهم أربعة اتجاهات حول الحركة هي:

١ـ الحركة مطلقة ولا وجود للسكون إلا في اللغة كإصطلاح فقط.

٢ـ وجود الحركة والسكون معاً.

٣ـ الغاء وجود الحركة والسكون والقول بجسم متحرك أو ساكن.

٤ـ السكون مطلق ولا وجود للحركة إلا في اللغة فقط وهذا الاتجاه يمثله معمر بن عباد السلمي والذي يقول: «الأجسام كلها ساكنة في الحقيقة ومتحركة على اللغة، والجسم في حالة خلق الله له، ساكن»[٥١]. بعد هذا التوضيح نأتي على نظريات المعتزلة بخصوص الحركة بشكل مفصل:

نظرية العلاف

ومحمد بن الهذيل العلاف أول مفكر معتزلي تحدث في الحركة، حيث إن المفكرين الذين سبقوه لم يتعرضوا إلى آراؤهم فلسفية بشأن الوجود بشكل عام، بل اقتصرت آراؤهم على المسائل الاجتماعية وأمور الدين. رأي العلاف في الحركة والسكون أنهما يرافقان هذا الجزء الذي يعرف بالذرة ويستمر هذا التلازم بين الحركة والسكون إلى أكبر أجسام الكون. وبما أن الجسم عنده يتألف من ستة أجزاء، فقد جعل لكل جزء منها حركة وسكون، حتى قبل أن تلتقي لتؤلف الجسم وهذه الحركة هي حركة الجسم الكلية الموزعة على أجزائه. هذا ما يتضح من رواية الأشعري التالية عن العلاف: «فزعم أن حركة الجسم تنقسم على عدد أجزائه، فما حل في هذا الجزء من الحركة غير ما حل في الجزء الآخر، وأن الحركة تنقسم في

(٥١) الأشعري، المقالات، ج ٢/٢١.

الزمان فيكون ما وجد في هذا الزمان غير ما وجد في الآخر»[٥٢]. وعندما يلازم العلاف بين الحركة والسكون في الأجزاء والأجسام، فإنه لا يتحدث عن توزيع هذا السكون على الأجزاء ولا عن تجدد هذا السكون من وقت إلى آخر، مثلما تحدث عن الحركة، على الرغم من مساواته بينهما بقوله: «تتحرك الأجسام في الحقيقة وتسكن في الحقيقة»[٥٣]. ويبدو أن العلاف كان قد سعى إلى ذلك، لأن السكون لا فعل فيه ولا تبدل، فكل المتغيرات تحدث بفعل الحركة وتتوقف في السكون، لذلك نراه لا يرى في سكون الأجسام سوى جمودها.

إن الحركة التي يقول بها العلاف، غير مرتبطة بمكان وزمان وبالأخير تتحرك الأجسام بدون الارتباط بما حولها وبما قبلها أو بعدها، وهذا ما يعنيه عندما يقول: «إن الجسم يجوز أن يتحرك لا عن شيء ولا إلى شيء»[٥٤]. والمقصود بعبارتي عن شيء ولا إلى شيء العلاقة المكانية الزمانية للجسم، حيث تحدد الأولى علاقة الجسم بما حوله من الأشياء، بينما تحدد الثانية اتجاهه المستقبلي. إن رأي العلاف هذا يعطينا صورة الأجسام وهي تتحرك مبعثرة في هذا الوجود خارج مكانها وزمانها. وبعد إنكاره لجوهرية الحركة في المكان والزمان، يأتي العلاف على إنكار أزلية الحركة أيضاً، وذلك بقوله: «إني لا أقول بحركات لا تتناهى آخراً.. بل يصيرون إلى سكون دائم»[٥٥]. ورد ذلك في حديثه عن حالة الناس في العالم الآخر، وقوله هذا يعكس رأيه في كل الموجودات بأنها ستسكن سكوناً مطلقاً، ومن هذا المنطلق تكون الحركة برأيه خاصية مؤقتة للمادة، أما السكون فهو الخاصية المطلقة لها. إن الجسم الذي ابتدأ وجوده عند العلاف بأنه لا ساكن ولا متحرك انتهى إلى كونه ساكناً إلى الأبد، فإذا كان هذا المفكر متفقاً مع ديمقريطس في قوله بالذرة كأصغر جسم لا يقبل القسمة، فإنه قد اختلف معه عندما قرر الحركة المؤقتة وليس الدائمة كما قال بذلك ديمقريطس، ومصدر هذا الاختلاف

(٥٢) نفس المصدر، ص ١٧.

(٥٣) نفس المصدر.

(٥٤) نفس المصدر، ص ١٩.

(٥٥) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٥٨/١.

في أزلية الحركة هو قول العلاف بحدوث الوجود وأزلية الله، فلا يمكن أن يكون عنده أزلياً غير الله، وهذا تعبير عن الالتزام الفكري بمبدأ التوحيد.

نظرية إبراهيم النظام

يرى إبراهيم النظام، أن الحركة هي الخاصية الدائمة والوحيدة للمادة، بعد أن اعتبر كافة أنواع الخواص أجساماً شفافة خالية من الكثافة، تدخل على الأجسام، كأجسام وليست خواصاً، ما عدا الحركة فهي الخاصة الوحيدة. وبشأن الحركة يقول النظام: «الأجسام كلها متحركة، والحركة حركتان، حركة نقلة وحركة اعتماد، فهي الأجسام، كلها متحركة في الحقيقة وساكنة في اللغة»[٥٦]. وحركة الاعتماد تعرف بأنها، **إمكانية الجسم على منع ما يعيقه من التحرك**، فهي بذلك حركة ذاتية وداخلية في الجسم. وحركة النقلة كما يتضح من نظرية النظام في الخلق المستمر، بأنها انتقال الجسم من شكل إلى شكل آخر، حسب ما يشير إلى ذلك الشهرستاني بقوله: «وإنما الحركة عنده تغير ما»[٥٧]. وحسب هذا التفسير يمكن أن تشمل الحركة عند النظام حركة الجسم المكانية إضافة إلى التبدل والتغير الذي يصيب الجسم، لأن الانتقال في المكان هو تغيير أيضاً، والحركة الذاتية هي التي بفعلها ظهرت الأشياء من العدم إلى الوجود. وهناك ترابط بين نظرية النظام في الحركة ونظريته في نفي الجزء الذي لا يتجزأ، حيث الأجسام عنده تتحرك إلى اللانهاية وتتجزأ إلى اللانهاية أيضاً. ولتأكيد الحركة المطلقة في الأجسام نجده يتساءل: «لا أدري ما السكون إلا أن يكون يعني كان الشيء في المكان وقتين أي تحرك فيه وقتين»[٥٨]، ومعنى هذا «أن السكون هو حصول الشيء في المكان أكثر من آن واحد»[٥٩]، إن قول النظام بسكون الأجسام في اللغة فقط، يؤكد أن هذا السكون عبارة عن توهم لدى الناس ليس إلا، أما في الحقيقة فلا وجود له.

(٥٦) الأشعري، المقالات، ج ٢٠/٢.

(٥٧) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٦٢/١.

(٥٨) الأشعري، المقالات، ج ٢١/٢.

(٥٩) العلوي، الحركة الجوهرية، ص ١٣.

وحول نوعي الحركة في فكر النظام، اختلف المهتمون الأوائل بفكر المعتزلة، ففي الوقت الذي فسر فيه الشهرستاني حركة النقلة كونها **مبدأ تغير ما**، نجد الأشعري يفسرها على أنها الحركة المكانية ولنرى النص التالي: «إن الحركات نوعان حركة اعتماد في المكان، وحركة نقله عن المكان»[٦٠]. أي حركة داخل الجسم دون أن تؤثر بمكانه، وحركة مكانية ينتقل بها الجسم من مكان إلى آخر، وتفسير الأشعري هو المرجح، بسبب أن التغيير في الجسم يأتي من حركته الداخلية، أما انتقاله في المكان فيأتي من حالة الانتقال نفسها والمشخصة عند النظام بحركة النقلة، والتي أضاف لها قوله بحركة الطفرة التي يتمكن الجسم بها من تجاوز عدة أماكن دون أن يمر بها، فإذا بدأ من المكان الأول قد يصل إلى المكان الرابع دون المرور في المكانين الثاني والثالث. وكما أسلفنا فإن قوله بالطفرة، جاء دفاعاً عن نظريته في نفي الجزء الذي لا يتجزأ عند جدال العلاف معه حول هذه المسألة. وعلى خلاف استاذه العلاف نجد النظام يؤكد حركة الجسم في المكان والزمان، حيث يقول الأشعري: «وكان النظام ممن يقول باستحالة حركة الجسم لا في شيء ولا إلى شيء»[٦١]. وكما فسرنا ذلك في نظرية العلاف عن الحركة، فإن الأجسام تقابل المادة وعبارة «لا في شيء» تقابل المكان، وعبارة «لا إلى شيء» تقابل الزمان كونه اتجاهاً من الماضي إلى الحاضر والمستقبل. فمن هذا يكون النظام قد قال بحركة المادة في المكان والزمان. وبهذا تكون نظريته في حركة المادة ناضجة ومتقدمة، إذا ما قيست بأفكار عصره، ولا نغالي إذا قلنا إن نظرية النظام في الحركة نظرية أكدت الترابط بين المادة والحركة والزمان والمكان، وإن كان لا يفسر السكون النسبي على أنه توازن القوى داخل الظاهرة، ولكن ما حققه كان أمراً لا يستهان به نسبة للمستوى العلمي في العصر الذي ظهرت فيه هذه الأفكار.

نظرية أبي علي الجبائي

والجبائي وابنه أبو هاشم يعتبران من مفكري المعتزلة المتأخرين، وقد أتيا بأفكار

(٦٠) الأشعري، المقالات، ج ٢/٣٦.
(٦١) نفس المصدر، ص ١٩.

جديدة بخصوص الوجود بشكل عام، أما بخصوص الحركة فإن الجبائي يتفق في كثير من الأمور مع آراء العلاف، رغم الفارق الزمني بينهما يصل إلى أكثر من ستين عاماً، ومن هذه الأمور العامة التي اتفق فيها مع العلاف قوله: «إن الجسم في حالة خلق الله له ساكن»[٦٢] وكذلك في إنكار حركة الجسم في المكان والزمان، عندما يقول: «إن الجسم إذا كان مكانه متحركاً فهو متحرك، وهذه الحركة لا عن شيء ولا إلى شيء وإن يحرك الله العالم لا في شيء»[٦٣].

أما المسائل الجديدة التي وردت في فكر الجبائي بخصوص الحركة، فهي قوله بإمكانية وجود حركتين في جزء واحد، ومثاله على ذلك: «إذا دفع الحجر دافعان حل في كل جزء منه حركتان معاً»[٦٤]. وربما يقصد بهما الحركتين الداخلية والظاهرية. والجبائي لا يعتبر للحركة وجوداً خارج المادة حيث يرى: «إنها حركة له **للجسم**، لا لنفسها ولا لمعنى»[٦٥]. وقد عارض الجبائي برأيه هذا المعتزلة الذين قالوا باستقلالية الحركة أي وجود الحركة لنفسها. أما في مقابلة الحركة بالسكون، فإنه يلغي فعالية السكون اطلاقاً ويعتبرها صفة لا تؤدي إلى شيء، وذلك بقوله: «السكون لا يولد شيئاً والحركة تولد الحركة»[٦٦]. وعن تولد الحركة الظاهرية من حركة داخلية في الجسم يقول الجبائي: «إن في الحجر إذا وقف في الجو حركات خفيفة تولد انحداره بعد ذلك، وإن في القوس المتوتر حركات خفيفة تولد قطع الوتر، وفي الحائط حركات خفيفة تتولد عنها سقوطه»[٦٧]، ومن خلال هذا النص نجد أن الجبائي طرح أفكاراً جديدة انفرد فيها، فالحركات الخفيفة عنده هي التي تولد الحركة الظاهرية في الأجسام، والتي عبر عنها الجبائي بحركة انحدار الحجر وقطع الوتر وسقوط الحائط، وأن هذه الحركة هي الحركة الداخلية غير الواضحة

(٦٢) نفس المصدر، ص ٢١.
(٦٣) نفس المصدر، ص ١٩.
(٦٤) نفس المصدر، ص ٥٦.
(٦٥) نفس المصدر، ص ٨٨.
(٦٦) نفس المصدر.
(٦٧) نفس المصدر.

للرؤيا، والتي لا تؤثر على سكون الجسم مباشرة كما يبدو ذلك، وهذا الأمر يؤدي بنا إلى الاعتقاد بأنه أراد القول بالحركة الدائمة بالأجسام وأن تكون هذه الحركة نوعين، حركة داخلية وحركة ظاهرية، ومن غير البعيد أن يكون رأي الجبائي هذا متأثراً إلى حد ما بالحركة الذاتية عند النظام، ولكن جرأة النظام على ناقديه جعلته يصرح علانية بأن السكون ما هو إلا اصطلاح في اللغة ووهم يتوهمه الناس عندما يشاهدون الجسم يتحرك في المكان مرتين، حيث يبدو لهم أنه ساكن وحقيقة أنه متحرك، كذلك تعبر هذه الحركات الخفيفة وتحولها إلى حركة مفاجئة يتغير بها كيان الشيء، عن قانون كوني شامل، أكدته الفلسفتان الألمانيتان الهيغلية ثم الماركسية الديالكتيكية، والمعروف بقانون تحول التراكم الكمي إلى تغير نوعي.

وارتباطاً بمسألة الحركة الداخلية في الأجسام نجد هناك أفكاراً أخرى عند المعتزلة يبرزها ابن رشيد النيسابوري (ت ١٠٦٧م) وهو أحد مفكريهم المتأخرين بقوله: «ذهب شيوخنا **المعتزلة** أن الجسم إذا تحرك، تحرك ظاهره وباطنه»[٦٨]. وهذا الرأي يدل على الترابط الوثيق بين الحركتين الداخلية والظاهرية للجسم، وكذلك يلمح إلى مسألة التوازن بين الحركتين، والذي يؤدي إلى سكون الجسم وهذا ما ظهر في آراء المعتزلة حول سكون الأرض.

في نهاية هذا الموضوع أود الإشارة إلى أن المعتزلة في الحركة كانوا قد وصلوا إلى مستوى من التطور ومستوى من الصراع الفكري في داخل المذهب المعتزلي نفسه.

(٦٨) النيسابوري، المسائل في الخلاف، بين البصريين والبغداديين، ص ١٨٠.

السببية

وضع المعتزلة أفكارهم الفلسفية في السببية اتصالاً بأفكارهم بالوجود بشكل عام، ومنهم من يرفض التأثيرات الخارجية في الطبيعة، ومنهم من يقربها، ولكن الميل العام عندهم هو رفض ما وراء الطبيعة كعامل مباشر على الأشياء وروابطها بعد ظهورها من العدم إلى الوجود. ويجمع المعتزلة على تسمية السببية أو العلية بمصطلح التولد ويعتبرون هذا التولد، هو الفعل الذي يأتي بالوسيط أي الفعل الثالث، وهذا يذكر برأي أرسطو في الأسباب، حيث كل ظاهرة، تتكون من ثلاثة أسباب «المقدم... وهو السبب الأساسي لكل ظاهرة، والمتوسط والمتأخر..»[٦٩]، وإذا كان المعتزلة أثبتوا المتولد وهو الفعل غير المباشر لحدوث الشيء، فإن معارضيهم الأشاعرة ينكرون هذا المتولد كعلاقة بين الأشياء لأنهم ينسبون الفعل كله إلى الله. وقد افترق المعتزلة على حسب آرائهم في التولد، فما تولد عن الكائن الحي هو من فعل هذا الكائن، أما الفعل المتولد من الجماد فمنهم من قال إنه فعل الله وآخرون قالوا: «إنه من فعل الطبيعة»[٧٠]، وبخصوص هذه المسألة نناقش في البداية بعض أفكار العلاف والنظام التي تعتبر مقدمة لأفكار معتزلة بغداد المتميزة. يربط العلاف بين العلم بالشيء ومصدره، حيث يقول: «إن كل ما تولد عن فعله مهما تعرف كيفيته فهو فعله، أما ما تولد عن فعلنا في أنفسنا أو في غيرنا فهو من فعل الله»[٧١]، هذا الرأي يرتبط برأي العلاف مباشرة بمسألة القدر، فالفعل الذي يعرفه الإنسان يكون مسؤولاً عنه والذي لا يعرفه يكون من فعل الله، أي غير مسؤول عنه، والرأي هذا يأتينا بالوسط بين المفهوم المادي والمفهوم الديني،

(٦٩) أرسطو، ما وراء الطبيعة، شرح ابن رشد، ص ١٦.
(٧٠) ابن حزم، الملل والأهواء والنحل، ج ٥/٣٧.
(٧١) الأشعري، ج ٢/٨٤.

ومعنى ذلك أن العلاف أراد تأكيد مسألتين: الأولى هو تأكيد مبدأ المعتزلة في العدل والثانية عدم الخروج عن المألوف الفكري الذي يؤكد فعل الله في الطبيعة، فنراه يضع الغاية والقصد من خلق الوجود بقوله: «خلق الله خلقه لعلة والعلة هي الخلق.. وإنه إنما خلق الخلق لمنفعتهم، لأن من خلق ما لا ينتفع به.. فهو عابث»[٧٢]، وإن تساءلنا عن الذي يدرك هذه المنفعة، هل أن كل الموجودات لها قابلية الإدراك والمنفعة من وجودها؟ فإذا كان ذلك يقتصر على بعض الحيوانات الراقية والإنسان، فمعنى هذا أن أشياء الوجود الأخرى لا تحيطها هذه المنفعة، فليس لها علاقة بهذا الخلق. أما إبراهيم النظام فيخرج عن رأي العلاف إلى القول بأن الأسباب تنبع من الأشياء، وقد ورد ذلك بقوله: «إن المولودات كلها من أفعال الله بإيجاب الخلقة»[٧٣]، والعبارة الأخيرة إيجاب الخلقة تعني طبيعة الشيء الخاصة به التي وضعها الله فيه، والباحث الألوسي عبر عن هذه العلاقة عند المعتزلة بقوله: «الله هو الفاعل الوحيد... ولكنه يفعل بوسائط هي القوى الطبيعية في الأشياء»[٧٤]. وبشكل عام إن البراغماتية تبرز بشكل واضح في فكر المعتزلة الأوائل العلاف، وهي التي ترى بأن الله خلق الخلق لتأكيد قدرته ولأجل عبادته، ما هذا ما يتفق مع الأراء الدينية التي تناولها البحث في الفصل الثالث. بعد توضيح المتيسر من آراء العلاف والنظام في مسألة تولد الأفعال، نتناول بشكل مفصل نظريات أساسية من مفكري الاعتزال الآخرين، تبرز لديهم هذه المسألة بتجل أكثر من غيرها من مسائل الوجود.

نظرية بشر بن المعتمر

يعتبر هذا المفكر من أبرز المعتزلة بالقول بالتولد، والمعروف عنه أنه كان مؤسساً لمدرسة بغداد في الاعتزال، الذين تميزهم أمور عديدة عن معتزلة البصرة.

إن المصادر التأريخية لمذهب المعتزلة تؤكد بأن بشر بن المعتمر كان قد

(٧٢) نفس المصدر، ج ٢٩٢/١.

(٧٣) نفس المصدر.

(٧٤) الألوسي، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ص ٩١.

أسس نظرية مهمة في مسألة التولد وإن أكثر أفكاره وآرائه كانت في هذا المجال، فإذا كان العلاف قد عرف بنظرية الذرة عند المعتزلة والنظام بنظرية الخلق المستمر والظهور والمداخلة والجبائي بأحواله وآرائه في الحركة والشحام والخياط في قولهما بالعدم، فإن بشر بن المعتمر قد عرف بنظرية التولد وأن تلاميذه قد شقوا الطريق لتطوير هذه النظرية، وبذلك يقول الشهرستاني عنه: «أحدث القول بالتولد وبالغ فيه»[٧٥]، وهذه المبالغة بالقول بالسببية من وجهة نظر المؤرخين تأتي بمعنيين، الأول: أنه توسع في القول بالسببية والثاني: أنه تجاوز حدود الفكر السائد إلى آراء أخرى تربط بين الطبيعة وأسبابها. ومن ذلك تكون أكبر المؤاخذات على أفكار بشر بن المعتمر الفلسفية من وجهة نظر المعارضين له أنها تجاوزت الآراء السائدة في هذه المسألة. ينطلق بشر بن المعتمر بنظريته هذه من الأشياء نفسها بعلاقاتها الداخلية، فهي التي تخلق أسبابها وتؤدي بها إلى تبدلها وتغييرها بعد أن جبلها الله على هذه الطبيعة. وهذا الأمر يبدو عنده حالة كونية غير مقتصرة على كائنات حية أو غير حية، بل أشياء الوجود بشكل عام. يقول بشر: «إن المتولدات وما يحل في الأجسام من حركة وسكون ولون ورائحة وحرارة وبرودة، فهي فعل الجسم الذي حل فيه بطبعه، وإن الجماد يفعل الخواص التي حلت فيه بطبعه وإن الحياة فعل الحي وكذلك القدرة فعل القادر والموت فعل الميت»[٧٦]. وفحوى هذا القول أن بشر لا يجزء الكون على طريقة العلاف إلى حي وميت في مسألة الأسباب، بل يبعث القدرة فيها على خلق الأسباب، برابطة طبيعية بين الشيء وما يتسبب عنه، ورأيه يتفق مع الذين قالوا بالوسائط التي تركها الله في الأشياء، كطباع لا تحيد عنها، وهو لا يفعل فيها ما يستحيل على طبيعتها، فبذلك يكون الشيء لا يؤدي بتطوره إلى غير طبيعته الجوهرية التي جبل عليها. أما علاقة الأسباب بالمسببات فإن بشر يفسرها كالتالي: «إن الله إذا لون الجسم فلا يخلو أن يكون من شأنه أن يتلون أم لا، فإن كان من شأنه أن يتلون فيجب أن يكون اللون من طبيعته، وإذا كان اللون من طبيعة الجسم فهو من فعله فلا يجوز أن يكون من طبيعته تبعاً لغيره، كما لا

(٧٥) الشهرستاني، ج ٧٠/١.

(٧٦) الأشعري، ج ٢/ ٨١- ٨٢. البغدادي، ص ١٧٥. الشهرستاني، ج ٧١/١.

يجوز أن يكون كسب الشيء خلقاً لغيره، وإن لم يكن طبع الجسم أن يتلون جاز أن يلونه الله فلا يتلون»(٧٧). يدلل هذا بشكل واضح على أن الله لا يعطي الجسم لوناً هو ليس من طبيعته فلا يمكنْ أن يكون لون الذهب أبيض ولون الحليب أسود وإلى آخره من المستحيلات، وإضافة إلى تأكيد العلاقة الجوهرية بين الأسباب والمسببات، تؤكد نظرية بشر إلى السبق الزمني للسبب على النتيجة وهذا هو الذي عبر عنه المعارضون لنظريته بمبالغته وتطوره بالقول بالأسباب الطبيعية.

إن هذه الحتمية التي تظهر في نظرية بشر بن المعتمر، لم تكن الوحيدة في فكر المعتزلة، بل أكد ذلك أيضاً معمر بن عباد السلمي في قوله بخلق الأجسام لخواصها وكذلك نظرية النظام في الظهور والمداخلة. وهذه النظرية لم تقتصر على الأجسام فقط، بل تجاوزت ذلك إلى القول بتولد خاصية من خاصية أخرى، فهو يرى أن خاصية الحركة يمكن أن تولد خاصية السكون وخاصية السكون تولد الحركة. ورغم اتهام البشرية بالتطرف والمبالغة، لكنها كانت تملك رؤية مستقبلية بقدرات الإنسان وطاقاته، حيث يعطي الإنسان كامل الإمكانية لخلق الأشياء أن يضع شرطاً أساسياً له، يحميه من أن يكون خارقاً كشخصية الأنبياء بقول: «إذا فعل أسبابها»(٧٨)، وهذا الرأي جاء منسجماً تماماً مع رفض المعتزلة لفكرة القدر الذي لا أسباب لحدوثه. ولمجمل آراء بشر، اعتبره بعض مؤرخي الملل والنحل خارجاً على الدين، حيث قال عنه البغدادي: «وقد كفره أصحابنا في دعواه أن الإنسان قد يخترع الألوان والروائح والإدراكات»(٧٩)، ولكن لو نظر البغدادي وأصحابه إلى اللوحات الفنية بأزهى الألوان، التي تزين جدران الجوامع والكنائس والعطور التي يصنعها الإنسان إلى غير ذلك من الإبداعات التي تظهرها التكنولوجية الحديثة والتي جاءت مصدقة لآراء بشر بن المعتمر، وقد تحقق ذلك لأن الإنسان استطاع أن يجد أسباب ما يبدعه.

(٧٧) الأشعري، المقالات، ج ٨٢/٢.

(٧٨) البغدادي، ص ١٥٧. الشهرستاني، ج ٧١/١.

(٧٩) البغدادي، ص ١٥٧.

نظرية ثمامة بن أشرس

كان ثمامة تلميذاً لدى بشر بن المعتمر، وقد لعب دوراً مهماً في توطيد العلاقة بين المعتزلة والخليفة المأمون، وكان شأنه مع هذا الحاكم كشأن عمرو بن عبيد مع المنصور. وملخص رأيه في التولد: «إن المتولدات أفعال لا فاعل لها»(٨٠)، ويفسر الشهرستاني ذلك بقوله: «لم يمكنه إضافتها إلى فاعل أسبابها لأنه سيلتزم بالقول، الميت مثلما فعل السبب ومات ووجد المتولد بعده، ولم يمكنه اضافتها إلى الله لأنه يؤدي إلى فعل القبيح وذلك مستحيل، لذلك قال إن المتولدات أفعال لا فاعل لها»(٨١). أما البغدادي فيفسر لنا ذلك بقوله: «إن قوله بأن الأفعال المتولدة أفعال لا فاعل لها يؤدي إلى إنكار خالق العالم»(٨٢)، وكما نرى أن التفسيرين يؤكدان على انكار ثمامة لقدرة الله على الفعل من وجهة أولى نفي فعل القبيح عن الله، ومن جهة ثانية تأكيد مسؤولية الإنسان عن أفعاله، وما يتعلق بالأشياء فعل الطبيعة التي جبلها الله عليها، حيث تتغير وتتبدل بأسبابها، لكن تفسير الشهرستاني يأتي من طبيعته الهادئة المعروفة عنه في هذا المجال والتي تعكس عدم تعصبه، أما البغدادي فمعروف بشدة عداوته لمذاهب المعتزلة وإن كان هو على حق فيما يذهب إليه من وجهة نظره التي يعزى بها كل فعل إلى الله مباشرة. إن قول ثمامة كان صريحاً، بأن الله غير فاعل في الأشياء ولم يكن مولداً لأسبابها، لكنه لم يجرؤ بشكل صريح على القول بأن المتولدات من فعل الأجسام، كما فعل ذلك بشر بن المعتمر، فلا بد أن يكون هناك فاعل، وأن المقصود به هي الأجسام نفسها، وإذا أضفنا إلى ذلك ما أشار له ثمامة بقوله، الذي يورده أحد الباحثين المعاصرين: «الكون نتيجة لقوة طبيعية كامنة في الله وليس لمشيئته وإرادته»(٨٣)، فإن صدقت هذه الرواية، فهذا يبين بشكل واضح، أن الخالق أودع في الأشياء سبب وجودها بفيض منه لا بأمر، وثانياً يظهر التداخل بين الله والطبيعة، وليس بعيداً عن هذا الرأي

(٨٠) الشهرستاني، ج ٧٧/١.

(٨١) نفس المصدر.

(٨٢) البغدادي، ص ١٧٣.

(٨٣) عادل العوا، المعتزلة والفكر الحر، ص ٢٥٢.

ما ذهب إليه ابن عربي في مبدأ وحدة الوجود، وما ذهب إليه جورج هيغل (ت ١٨٣١م) في الفكرة المطلقة: «التي تتطور بذاتها باعتبارها أساس وجوهر العالم كله»[٨٤].

ومتابعة لمذهب الاعتزال البغدادي في مسألة الأسباب، نذكر الرأي الجديد الذي أضافه أبو موسى المردار (ت ٨٤٠م) والذي يقول بتعدد الأسباب لوجود الفعل وملخص رأيه: «وقوع فعل واحد من فاعلين على سبيل التولد»[٨٥]، وبما أن المصادر لم تقف طويلاً في تحليل هذا الرأي، بل قدمته كرأي عابر، لذا نكتفي بالإشارة إلى أن هذا الرأي لم يناقض نظرية بشر بالسببية بل جاء مطوراً لها في عكس حقيقة موضوعية، وهي وجود عدة أسباب لنتيجة واحدة تبرز منها أسباب مباشرة وغير مباشرة. وأن مؤرخي المذاهب الإسلامية أكدوا بشكل كبير على السلوك الاجتماعي للمردار دون التطرق بشكل واسع إلى نتاجه الفكري والفلسفي، حيث يصفه الباحثون بأنه اشتراكي النزعة، فعندما حان وقت موته أمر بأن توزع كل أمواله على الفقراء قائلاً **إنها أموالهم وقد خانهم فيها بانتفاعه منها طول حياته**، لهذا يشخصه الباحث المصري أحمد أمين بقوله: «فهو في هذا اشتراكي متطرف»[٨٦]. وفي العلاقة الزمنية بين الأسباب والنتائج، تتباين آراء المعتزلة على النحو الذي ذكره عنهم الأشعري في مقالاته وهي كالتالي:

١ـ السبب يكون مع النتيجة في آن واحد.

٢ـ السبب لا يكون إلا قبل النتيجة.

٣ـ السبب يكون سبباً إذا تقدم بوقت واحد، أما إذا تقدم بوقتين فينسب إلى سبب آخر.

٤ـ أن يتقدم السبب النتيجة أكثر من وقت واحد.

---

(٨٤) الموسوعة الفلسفية، ص ٥١٩.

(٨٥) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج ١٤٦/٣.

(٨٦) الأشعري، المقالات، ج ٨٧/٢.

وكل هذه الآراء تؤكد نضج مذهب الاعتزال، كونها اعتبرت التعاقب الزمني في سبق السبب على النتيجة علاقة أساسية في التولد، إضافة إلى تأكيد العلاقة الجوهرية بينهما. وبهذا يكون المعتزلة قد حققوا أفكاراً متجانسة إلى حد ما في أسباب الوجود، وأغلب نظرياتهم في هذا المجال توصف بما ذهب إليه مذهب الديئية Deism (مذهب فلسفي ربوبي ظهر في القرن الثامن عشر)، والذي اعترف بخلق الله للعالم مع رفض تدخله فيه وتأكيد قانونية الكون.

الخاتمة

تناول الكتاب المعتزلة كمذهب كلامي وفلسفي في الفكر الإسلامي، مستقصياً تاريخ نشأتهم والأسباب الاجتماعية والفكرية التي كانت وراء ظهورهم، مستخلصاً بذلك التجارب الفكرية التي سبقت وجود هذا المذهب، وارتباط هذه التجارب بالصراع الاجتماعي السياسي، الذي واجهته السلطة الأموية بالعنف والإرهاب، حيث ظهرت الحركة القدرية الرافضة لسلطة القدر الكلية على الإنسان بقيادة غيلان الدمشقي الذي كان من الأوائل الذين قادوا الصراع الفكري مع السلطة التي اتخذت من الإجبار مذهباً فكرياً لها، هذا المذهب الذي حظي بتأييد السلطة الأموية بحدود ما لا يختلف مع ما تعتقد به هذه السلطة، مستخدمة ذلك للترويج لنظرية الحق الإلهي بالحكم، والتي ملخصها أن الحكام وكلاء الله على الأرض بمشيئته، كان ذلك بعد الإنقلاب الأموي على الأسلوب الشوروي المحدود بالنخبة وهم أصحاب الحل والعقد أيام الخلفاء الراشدين، حدث ذلك حينما تسلم معاوية بن أبي سفيان السلطة السياسية عند نجاحه بالصراع مع علي بن أبي طالب متخذاً أساليب خارجة عن المثل الدينية التي التزم فيها علي بن أبي طالب، وقد تم توضيح هذه الصراعات بالمقدمات الاجتماعية والسياسية ثم الفكرية، وتعرض الكتاب إلى النشأة التاريخية لفروع مذهب الإعتزال، حيث انقسمت إلى أكثر من خمس عشرة فرقة تلتقي جميعها بالمبادىء الأساسية كالتوحيد والعدل وتختلف بالآراء الفكرية في معالجة هذه المبادىء، وإظهار هذه الاختلافات بأشهر ما برزت به هذه الفرق. ونتيجة لبعض الغموض في تاريخ المعتزلة بسبب ضياع أغلب مؤلفاتهم الفكرية والفلسفية، أدى هذا إلى اختلاف المؤرخين حول تاريخ هذا المذهب. وقد كثر الجدل حول تسميتهم بهذا الإسم، فمنهم من قال إن الاعتزال هو الحياد الذي لجأ له البعض عند الصراع بين أصحاب علي بن أبي طالب والأمويين، والرأي الراجح هو الاعتزال بمعنى الانشقاق الذي قام به واصل بن عطاء عن شيخه الحسن البصري

في البصرة عام ٧١٨م، وكافة المؤرخين المناوئين قالوا: إنه الاعتزال عن الدين والمروق عليه. وقد أخذت مسألة التسمية جهوداً كبيرة من الباحثين المعاصرين والنتيجة المستخلصة بهذه المسألة تتلخص بأن تسمية المعتزلة فرضت على هذا المذهب الفكري، ثم أصبحت تسمية مألوفة له، فمن يؤمن بالمبادىء الخمسة والتي هي التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهو معتزلي، وأن الاعتزال السياسي كان معروفاً لدى المسلمين وغيرهم وخصوصاً بعد الفتن التي كانت أيام الخليفة الثالث بعد النبي محمد (ص)، ولكنه لا علاقة بين هذا الاعتزال السياسي وبين الاعتزال كفكر وفلسفة، هذه العلاقة التي حاول عدد من الباحثين تأكيدها والإصرار على وجودها. وفي مسألة المبادىء تحدثنا عن أهم المبادىء في فكر المعتزلة والتي هي التوحيد والعدل، وإن مبدأ التوحيد أصبح مسألة فلسفية بعد أن كانت تدور حوله الصراعات الكلامية، والسبب في ذلك أنه من خلال مناقشة المعتزلة لهذا المبدأ أو الدفاع عنه ظهرت نظرياتهم الفلسفية. وكذلك مبدأ العدل وعلاقته المباشرة بمسألة القدر ومسؤولية الإنسان اتجاه أعماله، وجوهر هذا المبدأ هو حرية الإنسان الذي ظل مسلوب الإرادة باغترابه عن أفعاله. وارتباطاً بمقدمات فلسفة الاعتزال في الوجود، توضح الموقف الديني من الوجود وذلك للعلاقة المباشرة بين النظرية الدينية وفكر المعتزلة كفكر لم يعلن خروجه عن الدين وإنما أكد أموراً فلسفية عديدة من خلال النصوص الدينية التي وردت في القرآن الكريم. وفي مجال النظرية الدينية حول الوجود تناول البحث النظرية الدينية بشكل عام بدءاً من التوراة إلى القرآن ثم إلى الأفكار الدينية المعاصرة توضيحاً لمسيرة التطور في الفكر الديني وذلك من انعكاسات الفكر الأسطوري على هذا الفكر، وكان هذا واضحاً من خلال نظرية الخلق في التوراة والقرآن، وأن هذا التطور لم يكن بمعزل عن الواقع الجديد الذي شهده ظهور القرآن، آخذين بنظر الاعتبار الفترة الزمنية الطويلة بين الأفكار التوراتية والأفكار القرآنية والتي تقدر بأكثر من ألف عام.

إن النتيجة العامة التي توصل لها الكتاب من خلال المقارنة بين النظرية الدينية في الوجود ونظريات المعتزلة، هي معرفة التطور الفلسفي ومحاولة التقريب بين

الفلسفة والدين والتي نجح بها المعتزلة إلى حد ما، حيث أكدت أفكارهم أن الدين لم يكن بمعزل عن التطور الاجتماعي ومستجدات الحياة الفكرية والعلمية. وبهذا الصدد لم يتجاهل الكتاب التأثير الذي وقع على الفكر المعتزلي من قبل الفلسفة اليونانية بعد حركة الترجمة التي وصلت إلى أرقى تطورها آنذاك في أيام المأمون.

إن نظريات المعتزلة في الوجود عكست كل فلسفتهم في هذا المجال، وكانت بدايتها نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، ثم معارضة هذه النظرية. كذلك نظرياتهم في الحركة والظهور والمداخلة والخلق المستمر، وهنا تبرز الأهمية الكبرى لنظريات الفيلسوف إبراهيم النظام، ولا يوجد من الباحثين من ينكر على النظام تطوره وإبداعه الفلسفي. ثم تأتي أفكار أبي علي الجبائي، التي مثلت دفعة تطورية في فلسفة الاعتزال في الحركة بعد نظرية النظام. وفي مسألة العلاقة بين الأجسام والأعراض يكشف لنا الكتاب إمكانية الأجسام الذاتية في خلق خواصها. في هذا المجال يبرز المفكر المعتزلي معمر بن عباد السلمي. أما في مسألة التولد فالمعتزلة تفوقوا كثيراً على السائد في عصرهم إلى مجاراة العقل والعلم وقد وضعوا بشكل عام الأسباب في الأشياء نفسها، وأهم نظرية في هذه المسألة كانت نظرية بشر بن المعتمر.

ومن خلال دراسة نظريات المعتزلة في التوحيد ونظرياتهم الفلسفية في الوجود اتضح لنا التناقض الذي حاول المعتزلة تجنبه، حيث كانوا في توحيدهم يؤكدون على وحدانية الله في القدم، وهذا هو الهدف البائن في مسألة نفي الصفات والقول بخلق القرآن، لكن نظرياتهم في الوجود تشير إلى قدم الوجود وذلك بامتداده أو فيضه من العدم، تلك المرحلة التي لم تحدد بداية لها، رغم أنهم حددوا بداية الوجود سواء كانت بفعل الأمر الإلهي كن أو بالظهور من الكمون، ومن هذا نستطيع استخلاص النتيجة التالية: إن المعتزلة قصدوا فيض العدم الشيئي من الذات الإلهية، وتناقضهم الفكري هذا يعود إلى محاولاتهم في التوفيق بين الدين والفلسفة.

إن نظريات مذهب الاعتزال في الوجود اتضحت فيها الواقعية في أغلب المسائل التي طرحتها أفكارهم وقدمت أفكاراً خطيرة، لا يمكن لمؤرخي الفلسفة تجاهلها، معبرة عن مرحلة فلسفية مهمة ومضيئة في تاريخ الفلسفة الإسلامية.

مراجع الكتاب

١ـ د. أحمد أمين (ت ١٩٥٤م)، ضحى الإسلام، أربعة أجزاء، مكتبة النهضة، القاهرة مصر، ط ١٠.

٢ـ أحمد بن يحيى المرتضى (ت ١٤٣٧م)، طبقات المعتزلة، تحقيق سوسنة ديفلد فلزر، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان، بدون تاريخ طبع.

المرجع نفسه، دار المنتظر، بيروت لبنان ١٩٨٨.

٣ـ أحمد بن يحيى المرتضى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، تحقيق د. محمد جودت مشكور، دار الندى، بيروت لبنان، ط ٢، ١٩٩٠م.

٤ـ أحمد علبي، العهد السري للدعوة العباسية، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط ١، ١٩٨٩م.

٥ـ د. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، بجزئين، مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٧٨م.

٦ـ أحمد محمود صبحي، الزيدية، دار الزهراء للإعلام العربي، ط ٢، ١٩٨٤م.

٧ـ إخوان الصفا وخلان الوفا، الرسائل، دار بيروت للطباعة، بيروت لبنان، ١٩٨٣م.

٨ـ أبو الحسن الأشعري (ت ٩٤١م)، مقالات الاسلاميين، دار الحداثة، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت لبنان، ط ٢، ١٩٨٥م.

٩ـ أبو الحسن المسعودي (ت ٩٥٧م)، مروج الذهب وجواهر المعدن، أربعة

أجزاء، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت لبنان، بدون تاريخ طبع.

١٠- أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط (ت ٩١٢م)، الانتصار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت لبنان، ١٩٥٧م.

١١- أبو سعيد محمد بن سعد القلهاني (ت ١٦٥٩م)، الفرق الإسلامية من خلال الكشف والبيان، تحقيق محمد بن عبد الجليل، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس، ١٩٨٤م.

١٢- أبو القاسم البلخي الكعبي (ت ٩٣١م)، القاضي عبد الجبار (ت ١٠٢٤م)، الحاكم الجشمي (ت ١٠٧١م)، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية للطباعة والنشر، تونس، ١٩٧٤م.

١٣- أبو المظفر الاسفرائيني (ت ١٠٧٨م)، التبصير بالدين، تحقيق كمال يوسف الحوت، ط ١، ١٩٨٣م.

١٤- أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني (ت ٩٤١م)، الأصول من الكافي، دار الأضواء، بيروت، تسعة أجزاء، ١٩٨٥.

١٥- أبو عياش شمس الدين بن خلكان (ت ١٢٨٢م) وفيات الأعيان وأنباء الزمان، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ستة أجزاء.

١٦- أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ١١٥٤م)، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت لبنان ١٩٨٦م، عشرة أجزاء.

١٧- ابن أبي حديد (ت ١٢٥٨م)، شرح نهج البلاغة تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط ٢، ١٩٥٩م.

١٨- ابن حزم الظاهري الأندلسي، (ت ١٠٦٢م) الفصل بين الملل والأهواء والنحل، خمسة أجزاء، مكتبة السلام العالمية، القاهرة، مصر، بدون تاريخ طبع.

١٩- ابن الحسين الملطي الشافعي (ت ٩٨٧م) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مكتبة المثنى بغداد، العراق بغداد، مكتبة المعارف، بيروت ١٩٦٨م.

٢٠- ابن خلدون (ت ١٤٠٦م)، المقدمة، دار الفكر، بيروت لبنان، ط ١، ١٩٨١م.

٢١- ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني، الشركة العالمية للكتاب، بيروت لبنان، عشرة أجزاء.

٢٢- ابن رشيد النيسابوري (ت ١٠٦٧م) المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق معن زيادة، رضوان السيد، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م.

٢٣- ابن عبد ربه الأندلسي (ت ٩٤٠م)، العقد الفريد، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، بدون تاريخ طبع.

٢٤- ابن رشد (ت ١١٢٦م)، تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس، دار الشرق، بيروت لبنان ١٩٦٧م.

٢٥- ابن النديم (ت ١٠٠٠م) الفهرست، المطبعة الرحمانية، بدون تاريخ طبع.

٢٦- د. ألبير نصري نادر، أهم الفرق الإسلامية والكلامية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت لبنان، بدون تاريخ طبع.

٢٧- د. ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، بجزئين، دار النشر، مصر، ١٩٥٠م.

٢٨- أكرم ضياء الدين المعمري، دراسات تاريخية، سلسلة إحياء التراث الإسلامي - ١١- المدينة، السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.

٢٩- بندلي جوزي (ت ١٩٤٥م) تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، دار الروائع، بيروت لبنان، بدون تاريخ طبع.

٣٠ـ أقابزرك الطهراني (ت ١٩٧٠م)، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت، تسعة أجزاء، ١٩٨٣.

٣١ـ برهان الدين دلو، مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي، دار الفارابي، بيروت لبنان، ١٩٨٥م.

٣٢ـ تقي الدين المقريزي (ت ١٤٤١م)، الخطط المقريزية، بجزئين، دار صادر، بيروت لبنان، بدون تاريخ طبع.

٣٣ـ جمال الدين القاسمي (ت ١٩١٤م)، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط ٣، ١٩٨٥م.

٣٤ـ جماعة من المستشرقين، تراث الإسلام، بجزئين، سلسلة عالم المعرفة، إشراف المستشرق الألماني شاخت وبوزورت، ترجمة د. حسين مؤنس، إحسان صدقي، الكويت، ١٩٧٨م.

٣٥ـ جماعة من الباحثين السوفييت، التراث الفلسفي الإسلامي في أبحاث سوفييتية، دار الفارابي، بيروت لبنان ط ١، ١٩٨٧م.

٣٦ـ الأب جورج شحاتة قنواتي، المسيحية والحضارة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، بدون تاريخ طبع.

٣٧ـ د. حسين مروة (قتل ١٩٨٧م)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، جزءان، دار الفارابي، لبنان، ط ٢، ١٩٧٩م.

٣٨ـ حنا فاخوري، خليل الجسر، تاريخ الفلسفة العربية، بجزئين، دار المعارف، بيروت لبنان، بدون تاريخ طبع.

٣٩ـ د. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي، أربعة أجزاء، مكتبة النهضة، مصر، ط ١٠، ١٩٨٣م.

٤٠ـ د. حسام الدين الألوسي، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط ٢، ١٩٨٦م.

٤١ـ خالد العلي، جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي، مطبعة الرشاد، بغداد ١٩٦٥م.

٤٢ـ خير الدين الزركلي، الأعلام، ط ٢، عشرة أجزاء.

٤٣ـ دائرة المعارف الإسلامية، ١٣ جزءاً، طهران إيران.

٤٤ـ راكيتوف، أسس الفلسفة، دار التقدم، موسكو ١٩٨٦م.

٤٥ـ كتاب الزبور، مخطوطة في المكتبة الوطنية، صوفيا، رقم ٥٠٢. op.

٤٦ـ سيف الدين الآمدي (ت ١٢٣٤م)، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة مصر ١٩٧١م.

٤٧ـ د. سليمان بشير، توازن النقائض، القدس فلسطين ١٩٧٨م.

٤٨ـ شريف يحيى الأمين، معجم الفرق الإسلامية، دار الأضواء، بيروت لبنان، ط ١، ١٩٨٦م.

٤٩ـ د. صبحي الصالح، النظم الإسلامية نشأتها وتطورها، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط ١، ١٩٥٦م.

٥٠ـ ظهر الدين البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق محمد كرد علي، دمشق، سوريا، ط ٢، ١٩٤٦م.

٥١ـ د. عادل العوا، المعتزلة والفكر الحر، دار الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ط ١، ١٩٨٧م.

٥٢ـ عباس بن منصور الحنبلي (ت ١٢٨٤هـ)، البرهان في معرفة عقائد الأديان، تحقيق خليل أحمد إبراهيم الحاج، دار التراث العربي للنشر، القاهرة، مصر، ط ١، ١٩٨٠م.

٥٣ـ القاضي عبد الجبار الهمداني (ت ١٠٢٤م)، فرق وطبقات المعتزلة، تحقيق د. سامي النشار، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية، مصر ١٩٧٢م.

٥٤ـ القاضي عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، ط ١، ١٩٦٥م.

٥٥ـ عبد الرحمن أحمد الايجي (ت ١٣٥٥م)، شرح المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، مكتبة المثنى القاهرة، مكتبة سعد الدين، دمشق، بدون تاريخ طبع.

٥٦ـ عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، بجزئين، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط ٢، ١٩٧٩م.

٥٧ـ د. عبد العزيز سالم، تاريخ الدولة العباسية، مؤسسة شباب الجامعة، مصر بدون تاريخ طبع.

٥٨ـ د. عبد العزيز المقالح، قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة، دار العودة، بيروت لبنان، ١٩٨٢م.

٥٩ـ عبد القاهر البغدادي (ت ١٠٣٧م)، الفرق الإسلامية بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة للطباعة والنشر، بدون تاريخ طبع.

٦٠ـ عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، بدون تاريخ طبع.

٦١ـ عبد الكريم الشهرستاني (ت ١١٥٢م)، الملل والنحل، أربعة أجزاء، بهامش كتاب ابن حزم، الملل والأهواء والنحل، مكتبة السلام العالمية، القاهرة مصر، بدون تاريخ طبع.

٦٢ـ عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق الفرد جيوم، نسخة مصورة في المعهد العلمي الفرنسي، دمشق، بدون تاريخ طبع.

٦٣ـ د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، منشأة المعارف، الاسكندرية ١٩٦٤م.

٦٤ـ د. علي الشابي، مباحث في علم الكلام والفلسفة، دار أبي سلامة للطباعة والنشر، تونس، بدون تاريخ طبع.

٦٥ـ د. علي الشابي، بين الفكر والعمل، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، بدون تاريخ طبع.

٦٦ـ علي محمد زيد، معتزلة اليمن، مركز الدراسات والبحوث اليمنية، صنعاء، دار العودة، بيروت ط ١، ١٩٨١م.

٦٧ـ علي بن محمد بن عبد الله الفخري (القرن الخامس عشر)، كتاب تلخيص البيان، المخطوطة الوحيدة في أكاديمية العلوم للاتحاد السوفيتي، قسم العلوم التاريخية، معهد الاستشراق.

٦٨ـ د. علي بو ملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، دار الطليعة، بيروت ط ١، ١٩٨٠.

٦٩ـ عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م.

٧٠ـ غالب هلسا (ت ١٩٨٩م)، العالم مادة وحركة، دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الكلمة للنشر، ط ١، ١٩٨٠م.

٧١ـ د. فاروق عمر، بحوث في التاريخ العباسي، دار القلم للطباعة، بيروت لبنان، مكتبة النهضة، بغداد العراق، ط ١، ١٩٧٧م.

٧٢ـ فالح مهدي، البحث عن منقذ، دراسة مقارنة بين ثماني ديانات، دار ابن رشد للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٨١م.

٧٣ـ فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت ١٢٠٩م) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط ١، ١٩٨٦م.

٧٤ـ فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، أربعة أجزاء، السعودية ١٩٨٣م.

٧٥ـ د. فيليب حتي (ت ١٩٧٨م)، إدوارد جورجي، د. جبرائيل جبور، تاريخ العرب، دار الغندور للطباعة والنشر، ط ٥، ١٩٧٤م.

٧٦ـ فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، دمشق ط ٩، ١٩٩٠م.

٧٧ـ قاسم بن محمد بن علي الزيدي (ت ١٦٣٠م) كتاب الأساس لعقائد الأكياس، تحقيق ألبير نصري نادر، بيروت لبنان، ط ١، ١٩٨٠م.

٧٨ـ كارل بروكلمان (ت ١٩٥٦م)، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط ٥، ١٩٦٨م، مترجم عن الألمانية.

٧٩ـ كتاب القرآن الكريم، المدينة المنورة، السعودية ١٩٨٧م.
٨٠ـ لجنة العلماء والأكاديميين السوفيت، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط ١، ١٩٧٤م.
٨١ـ لينين، المادية ومذهب النقد التجريبي، دار التقدم، موسكو ١٩٨١م.
٨٢ـ محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، بجزأين، دار الفكر العربي، بيروت لبنان، بدون تاريخ طبع.
٨٣ـ محمد بن عبد الوهاب (ت ١٧٩١م)، كتاب التوحيد، تحقيق محمد منير الدمشقي، مكتبة دار التراث، الكويت، ط ٢، بدون تاريخ طبع.
٨٤ـ محمد باقر المجلسي (ت ١٧٠٠م)، بحار الأنوار، ١١٠ أجزاء، مؤسسة الوفاء، بيروت لبنان، ط ١، ١٩٨٣م.
٨٥ـ محمد باقر الصدر (أعدم ١٩٨٠م)، فلسفتنا، طهران، إيران، ط ١٠، ١٩٨١م.
٨٦ـ محمد حسين الظواهري (ت ١٩٤٤م)، التحقيق التام في علم الكلام، مطبعة الحجازي، القاهرة مصر، ط ٢، ١٩٣٩م.
٨٧ـ محمد حمزة، التآلف بين الفرق الإسلامية، دار قتيبة، ط ١، ١٩٨٥م.
٨٨ـ محمد خليل زين، تاريخ الفرق الإسلامية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت لبنان، ط ١، ١٩٣٨م، ط ٢، ١٩٨٥م.
٨٩ـ محمد صديق خان ـ الملك ـ (ت ١٨٨٩م)، خبية الأكوان في افتراق الإسلام على المذاهب والأديان، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط ١، ١٩٨٤م.
٩٠ـ د. محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط ١، ١٩٧٧م.
٩١ـ د. محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، دار المستقبل العربي للطباعة والنشر، القاهرة مصر ١٩٨١م.
٩٢ـ د. محمد عمارة، مسلمون ثوار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٤م.

٩٣ـ د. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٧٦م.
٩٤ـ د. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت لبنان، ١٩٨٥م.
٩٥ـ محمد الطاهر النيفر، أهم الفرق الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ط ١، ١٩٨٦م.
٩٦ـ د. محمد عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، مصر، ط ٣، ١٩٧٦م.
٩٧ـ د. محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت لبنان، ط ٣، ١٩٨٣م.
٩٨ـ د. محمد قاسم، محيي الدين بن عربي وليبنتز، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، مصر، ط ١، ١٩٧٣م.
٩٩ـ ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة د. جمال اليازجي عن الانكليزية، الجامعة الأمريكية، الدار المتحدة للنشر، بيروت لبنان، ١٩٧٤م.
١٠٠ـ مجموعة الأساتذة السوفيت، موجز تاريخ الفلسفة، دار الفارابي، بيروت لبنان، ١٩٨٠م.
١٠١ـ مجموعة مؤلفين، دراسات في الإسلام، دار الفارابي للنشر، بيروت لبنان، ط ١، ١٩٨٠م.
١٠٢ـ د. محمود اسماعيل، الحركات السرية في الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٧٣م.
١٠٣ـ محيي الدين بن عربي (ت ١٢٤٠م)، الفتوحات المكية، القاهرة ١٩٧٢م.
١٠٤ـ د. مهدي المخزومي (ت ١٩٩٣م) مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، دار الرائد العربي، بيروت لبنان، ط ٣، ١٩٨٦م.
١٠٥ـ مثنوي جلال الدين الرومي (ت ١٢٧٣م)، شرح د. محمد عبد السلام كفافي، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٦٦م، بجزأين.

١٠٦ـ مجلة سومر، المجلد الخامس، ١٩٤٩م.

١٠٧ـ نشوان الحميري (ت ١١٧٧م) الحور العين، تحقيق كمال مصطفى، بغداد، ١٩٤٨م.

١٠٨ـ نهج البلاغة، شرح محمد عبده، دار الكتاب العربي، سوريا، بدون تاريخ طبع.

١٠٩ـ هادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر ١٩٤٦م.

١١٠ـ هادي العلوي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، دار الطليعة، بيروت لبنان.

١١١ـ هانس دير، معمر بن عباد السلمي، بيروت ١٩٧٥م.

١١٢ـ ابن الراوندي، فضيحة المعتزلة، باريس ١٩٧٥ـ ١٩٧٧م بالانكليزية.

فهرس الأعلام والفِرَق

ـ أ ـ

- ب -

- ت -

- ث -

- ج -

- ح -

- خ -

- د -

- ز -

المحتويات